THEOLOGISCHE STUDIEN: THEODOR ZAHN ZUM 10. OKTOBER 1908




SIGILLUM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV. ANG.



Theologische Studien.

Theodor Zahn

zum 10. Oktober 1908 dargebracht

von

N. Bonwetsch, Wilh. Caspari, R. H. Grützmacher,
A. Hauck, A. Hjelt, L. Ihmels, H. Jordan,
A. Klostermann, E. F. K. Müller, E. Nestle,
H. Ohl, E. Riggenbach, W. Sanday, R. Seeberg,
E. Sellin, G. Wohlenberg.

LEIPZIG.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1908.

Theodor Zahn

zum

10. Oktober 1908.

INHALT.

Der Schriftbeweis für die Kirche aus den Heiden als das wahre Israel bis auf Hippolyt.

Von

Nathanael Bonwetsch.

Nicht erst durch die Gnosis sind der Kirche theologische Aufgaben gestellt worden, und auch nicht in dem Nachweis des Christentums als der wahren Philosophie ist der erste Anfang einer christlichen Theologie zu erblicken. Vielmehr erwuchs eine Theologie der Kirche von Anbeginn aus der Nötigung, ihr Recht aus dem Alten Testament, als der ihr und dem Judentum gemeinsamen heiligen Schrift, zu erweisen. Im Mittelpunkt dieses ihres Schriftbeweises stand die Erfüllung der Weissagung in Jesus (Apg. 9, 20. 22), speziell in seinem Tod und seiner Auferstehung (Lc. 24, 45 f.). Daneben aber tritt schon im Neuen Testament der Erweis der Christenheit als des wahren Volkes Gottes und der Ersetzung der Synagoge durch die Heidenkirche.

Das Israel Gottes nennt Paulus die Kirche (Gal. 6, 16). Weil dem Abraham sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet ward, macht der Glaube zu Kindern Abrahams, und in der diesem (Gen. 12, 3) noch vor seiner Beschneidung gegebenen Verheissung ist die Rechtfertigung der Heiden durch den Glauben ausgesprochen (Gal. 3, 7 f. 14). In Isaak wird (Gen. 21, 12) dem Abraham der Same verheissen; damit ist schon gesagt, dass nicht die leibliche Nachkommenschaft zu seinen Kindern macht, sondern dass die Kinder der Verheissung (Gen. 18, 10) der wahre Same Abrahams sind (Röm. 9, 7 ff.). So ist auch von den Söhnen der Rebekka noch im Leib ihrer Mutter (Gen. 25, 23) angekündigt, dass der Grössere dem Kleineren dienen solle (Röm. 9, 10 ff.). Die Berufung auch der Heiden sieht der Apostel (Röm. 9, 24) geweissagt Hos. 2, 23. 1: „Ich werde nennen (καλέσω) das Nichtvolk mein Volk und die nicht Geliebte Geliebte, und wo ihnen gesagt ward: Ihr seid nicht mein Volk, dort werden sie genannt werden Söhne des lebendigen Gottes“. Ebenso (Röm. 9, 27 ff.)

in dem Wort Jesajas 10, 22 f., dass ein Rest Israels gerettet werden solle, und 1, 9, dass ein Same überbleibe, damit sie nicht werden wie Sodom und Gomorra. Israel ist in Erfüllung von Jes. 8, 14. 28, 16 der in Zion gelegte Stein zu einem solchen des Anstosses und zu einem Fels des Ärgernisses geworden (Röm. 9, 31 ff.). Ein Unterschied zwischen Juden und Griechen besteht für das Heil nicht, sondern nach Joel 3, 5 „wird jeder, der den Namen des Herrn anrufen wird, gerettet werden" (Röm. 10, 12 f.). Den Glauben, der zu solchem Anrufen führt, zu wirken, sind nach Jes. 52, 7 Heilsprediger gesandt (Röm. 10, 15). Dass nicht alle diesem Evangelium gehorsamen, hat schon Jesaja 53, 1 ausgesprochen (V. 16). Gehört haben das Evangelium alle, da nach Ps. 19, 5 über die ganze Erde ausgegangen ihr Schall und bis an die Erdkreisgrenze ihre Worte (V. 18). Schon durch Mose hat Gott (Dt. 32, 21) Israel angekündigt, dass er es über ein Nichtvolk eifern machen werde, und Jesaja 65, 1, dass er werde gefunden werden von denen, die nicht nach ihm fragen; von Israel muss er dagegen (Jes. 65, 2) sagen: „Den ganzen Tag breite ich meine Hände aus zu einem Volk, das ungehorsam ist und widerspricht" (Röm. 10, 19—21). Wegen Israels wird Gottes Name gelästert (Röm. 2, 24). Freilich hat Gott sein Volk nicht verstossen (Ps. 94, 14); vielmehr ward schon dem klagenden Elias offenbart (1. Kön. 19, 18), dass Gott sich siebentausend hatte lassen übrig bleiben, die ihre Kniee dem Baal nicht gebeugt (Röm. 11, 4). An dem ungläubigen Israel vollzieht sich jetzt das Gericht der Verstockung, das Jes. 29, 10, angekündigt worden, und jenes Ps. 69, 23 f. (35, 8) gedrohte Geschick, dass sie in die Schlinge geraten und ihre Augen werden verfinstert werden (Röm. 11, 8 ff.). Schliesslich wird jedoch auch Israel Bekehrung zuteil, in Erfüllung von Jes. 59, 20 (27, 9); Jer. 31, 33 ff.; (Röm. 11, 26 f.). — Wie durch das in Christus erschienene Heil sich für Israel die den Vätern gegebene Verheissung bestätigt, so erfüllt sich die Schrift nicht minder im Erbarmen Gottes gegen die Heiden. Denn hiervon haben geweissagt Ps. 18, 50: „Ich will dich preisen unter den (über die) Heiden", Dt. 32, 43 und Ps. 117, 1 mit ihrer Aufforderung an die Heiden, sich zu freuen mit seinem Volk und den Herrn zu loben, Jes. 11, 10 mit seiner Verheissung von der

Wurzel Isais und dem, der aufsteht zu herrschen über die Heiden, dem die Heiden anhangen werden (15,9 ff.). In seiner Predigt unter solchen, denen Christus noch nicht verkündigt worden, sieht Paulus (Röm. 15, 21) das Wort eintreffen Jes. 52, 15, dass schauen und inne werden sollen, die noch nichts von ihm vernommen haben.

Die Verwertung der Worte Jes. 28, 11 f., dass Gott reden werde mit anderen Zungen zu diesem Volk, das nicht hört, in 1. Kor. 14, 21 geschieht ohne Beziehung zu der Verkündigung in Israel oder den Heiden. Aber die Tatsache, dass Mose (Ex. 34, 33. 35) eine Decke auf sein Angesicht legte, bildet für Paulus ab die Decke, die Israel die Erfüllung des Alten Testaments in Christo verhüllt durch die Verstockung seiner Sinne und die erst hinweggenommen wird, wenn Israel sich bekehrt (2. Kor. 3, 13—16). In der Weissagung Jes. 54, 1, dass die nicht geboren und nicht Wehen gehabt hat, sich freuen soll, weil ihrer, der einsam Gebliebenen, mehr Kinder sind als derer, die den Mann hat, sieht er Gal. 4, 27 geschildert das Verhältnis der neutestamentlichen Gemeinde zu der alttestamentlichen und an das Gesetz gebundenen; aber ohne direkte Bezugnahme auf die Heidenkirche und das jüdische Volk. Dies Verhältnis wird auch nicht berührt bei der Verwertung von Gen. 21, 10. 12 in Gal. 4, 30. Wohl aber erblickt Paulus Eph. 2, 17 in den Worten Jes. 57, 19 von der Friedensverkündigung an die Fernen und die Nahen eine Weissagung darauf, dass beide, Juden und Heiden, in einem Geist den Zugang zum Vater haben werden.

In der Apostelgeschichte schliesst schon in der Pfingstpredigt 2, 21 das Zitat aus Joel 3, 1—5 mit den Worten καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἐὰν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται, und wird dementsprechend die Verheissung den Kindern Israels und allen τοῖς εἰς μακράν, ὅσους ἂν προσκαλέσηται κύριος (Joel 3, 5; Jes. 57, 19) zugeeignet. Apg. 3, 25 wird dessen gedacht, dass nach Gen. 12, 3 alle πατριαὶ τῆς γῆς durch das zunächst Israel geltende Heil gesegnet werden sollen, 4, 11 Christus gegenüber den geistlichen Obern Israels als der von den Bauleuten verworfene und zum Eckstein gewordene Stein bezeichnet. Die Stephanusrede Apg. 7 zeigt, wie die ganze Geschichte Israels ebensosehr eine Reihe von Verschuldungen dieses Volkes wie der Gnaden-

erweisungen Gottes gewesen. Opfer brachte Israel den Abgöttern dar und den Tempel verstand es in dem Sinn, dass es meinte, Gott wohne in einem Haus von Menschenhänden gemacht (Jes. 66, 1 f.; Apg. 7, 48 ff.); halsstarrig und unbeschnitten an Herz und Ohr, widerstrebte es stets dem heiligen Geist (7, 51). — Im pisidischen Antiochien warnt Paulus (Apg. 13, 40 f.) die Juden, dass sich nicht das Hab. 1, 5 geweissagte Gericht an ihnen als an Verächtern der Heilsanerbietung vollziehe, und kündigt, als sie sich unzugänglich erweisen, 13, 47 ihnen an, dass nun Jes. 49, 6 sich erfülle: „Ich habe dich zum Licht der Heiden gesetzt, um zur Rettung zu sein bis an Ende der Erde". Beim sogen. Apostelkonzil zu Jerusalem erweist Jakobus aus Am. 9, 11 f., dass dazu die verfallene Hütte Davids wieder aufgerichtet werden solle, damit alle Völker, über die der Name Gottes genannt wird, den Herrn suchen (Apg. 15, 16 f.). Auf die Kirche werden Apg. 20, 28 die Worte Ps. 74, 2 von der Gemeinde Gottes, die er sich erworben, angewandt. Die Apg. schliesst mit des Paulus Hinweis darauf, dass sich jetzt die Drohung Jes. 6, 9 f. an Israel erfülle, während die Heiden das Heil Gottes zu eigen empfangen (vgl. Ps. 67, 3).

Im Anschluss an die neutestamentlichen Aussagen wird der Schriftbeweis für die Ersetzung Israels durch die Heidenkirche fortan gegeben (freilich unter anderer Deutung).

Den Nachweis hierfür und für die Zugehörigkeit des Alten Testaments an die Kirche hat sich der Barnabasbrief zur Aufgabe gesetzt. In dem Einblick in das entsprechende Verständnis der Schrift besteht die Gnosis des Verfassers (6, 9 f.), die er auch seinen Lesern vermitteln will (1, 5). Die Propheten haben die Vergangenheit, die Gegenwart und die Vollendung der Geschichte des Heils erschlossen (1, 7). Dort werden sie recht verstanden, wo man erkennt, dass nur den Christen, nicht auch den Juden der Bund gilt. Denn diese haben ihn durch ihren Abfall sofort wieder verloren, Ex. 32 ff.; (4, 6 ff.); mit den beiden Tafeln wurde der Bund mit Israel zerbrochen (4, 8. 14, 1—4), „damit der des geliebten Jesus in unsere Herzen hinein versiegelt würde durch die Hoffnung des Glaubens an ihn" (4, 8). Vielmehr den Christen soll auch die Verstossung Israels zur Warnung dienen (4, 14). Sie sind die Menschen nach dem Bild

Gottes (Gen. 1, 26. 28), denen alles untertan sein soll, und die sich mehren sollen (6, 12. 18). Sie sind die neue Schöpfung mit dem fleischernen Herzen, Gottes Tempel, in dem er sich verherrlicht, und die Gemeinde, in der er gepriesen wird nach Ez. 11, 19. 36, 26; Ps. 42, 3. 22, 23 (6, 14—16). Von uns gilt, was gesagt ist von denen, die hören und gehorchen, die, obwohl Entfernte, des Herren Wort vernehmen und erkennen, ihre Herzen beschneiden; Ps. 18, 45. (34, 13 [Ex. 15, 26]); Jes. 33, 13. 1,2. 10. 40, 3; Jer. 4, 4. 7, 2 f. (9, 1 ff.). Nur jüdische Missdeutung hat die Vorschriften des ATs buchstäblich verstanden (9, 4). Die Beschneidung am Fleisch ist zuwider Gottes Willen Jer. 4, 3 f., 9, 25 f.; Dt. 10, 16 (9, 4 f.). Die Speisegesetze (Lev. 11, 5; Dt. 14) waren geistlich zu verstehen nach Dt. 4, 1 f.; Ps. 1, 1 vom rechten sittlichen Verhalten (10, 1 ff.), sie sollten lehren, nicht den Herrn zu vergessen, nicht von fremdem Gut zu leben, nicht ruchlos, Knabenschänder, Unzüchtige zu sein. Wir aber, beschnitten an Ohren und Herzen, haben diese trefflichen Gebote richtig erfasst (10, 12). Auch Opfer will Gott nicht, sondern ein zerknirschtes und ihn lobendes Herz, Jes. 1, 11—13; Jer. 7, 22f.; Sach. 8, 17; Ps. 51, 19 (2, 4—10). Ebenso begehrt Gott nicht äusserliches Fasten, Jes. 58, 4—10 (c. 3). Der Sabbat soll mit reinen Händen und reinem Herzen gefeiert werden, Ex. 20, 8. (Dt. 5, 12.) Jer. 17, 24 f. Das kann aber erst geschehen beim Sabbat der Vollendung, im siebenten Jahrtausend, vgl. Gen. 2, 2. Ps. 90, 4, damit dann am achten Tag die durch den ersten Wochentag vorgebildete neue Welt anfange. Dagegen die jüdischen Neumonde und Sabbate mag Gott nicht, Jes. 1, 13 (15, 1 ff.). Auch der von Menschen erbaute Tempel ist keine würdige Behausung Gottes, denn der Himmel ist sein Thron, Jes. 66, 1. Der rechte Tempel im Namen des Herrn wird erbaut in den Herzen der Menschen (c. 16).

Welches Volk das des Erbes sein soll, hat die Schrift ausgesprochen Gen. 25, 21 ff., wonach dem jüngeren die Herrschaft über das ältere verheissen wird (13, 1—3). Das gleiche zeigt das Verhalten Jakobs bei der Segnung Ephraims und Manasses, Gen. 48, 9 ff.; das jüngere Volk sollte das erste und der Erbe des Bundes sein (13, 4—6). Allein auf seinen Glauben hin wurde Abraham gerechtfertigt, Gen. 15, 6. 17, 5, weil er der

Vater sein sollte der Heiden, die unbeschnitten Gott glauben (13, 7). Die Heiden sollten durch Christus, das Licht der Heiden, von den Enden der Erde berufen und erlöst werden, nach Jes. 42, 6 f. 49, 6 f. 61, 1 f. (14, 6 ff.).

Auf die Erwählung der Kirche an Stelle Israels sieht die älteste christliche Predigt, der sog. 2. Clemensbrief, in den schon von Paulus verwerteten Worten Jes. 54, 1 hingewiesen (2, 1 ff.). Einst schien die Heidenwelt von Gott verlassen zu sein, jetzt sind der zum Glauben gelangten Kinder der Heidenkirche mehr geworden als derer, „die Gott zu haben meinen", der Glieder der Synagoge. Nur, dass auf uns nicht zutreffe das Jes. 29, 13 Israel vorgehaltene Verehren Gottes bloss mit den Lippen (3,4 f.), und dass nicht wegen Nichttuns des Willens des Vaters auch von uns gelte Jer. 7, 11 „Mein Haus ist eine Räuberhöhle geworden" (14,1). Es dürfte darauf beruhen, dass ihm die Worte durch die antijüdische Polemik geläufig geworden, wenn der Prediger gerade solches zu seinen Warnungen verwertet, wodurch Israel im AT gestraft wird: Jes. 29, 13 (3, 5). Ez. 14, 14. 18. 20 (6, 8 f.). Jes. 66, 24 (7, 6. 17, 5). 52, 5 (13, 2). Ähnlich wird Jes. 52, 5 bei Ignatius, Ad Trall. 8, 2 und bei Polycarp 10, 3 verwendet.

Während die Praedicatio Petri an den Juden ihren Engelsdienst, und dass sie sich durch den Mond in ihrem Gottesdienst bestimmen lassen, rügt, rühmt sie den Jer. 31, 31 verheissenen Neuen Bund. Auch die Apologie des Aristides tadelt an den Juden (14, 4) ihren Engelsdienst, und dass sie Sabbate, Neumonde, ungesäuerte Brote, Fasten, Speisegesetze und Beschneidung beobachten.

Einen offenbar schon überlieferten Weissagungsbeweis hat Justin in seinen Apologien und im Dialog verwertet. Dies gilt auch von dem für das Recht der Heidenkirche gegebenen. So schon in der Apologie. Den Glauben der Heiden an Christus hat Gen. 49, 11 („Die Erwartung der Heiden") angekündigt; diese an Christus Glaubenden sind das Gewand, in dem das Wort Wohnung gemacht (Ap. I, 32, 4. 8; vgl. Dial. 53, wo auch die Eselin und ihr Füllen Sach. 9, 9 auf Israel und die Heiden gedeutet wird). Die Apologie hebt Gottes Anklage gegen Israel hervor, dass es ihn nicht kenne Jes. 1, 3 und ihn, den

Überweltlichen, im Tempel verehre Jes. 66, 1, und seine Erklärung, dass er Israels Sabbate hasse und nicht seine Opfer, sondern gerechtes Handeln begehre Jes. 1, 12 — 14. 58, 6f. (Ap. I, 37). Die Propheten — Jes. 65, 1—3 — haben schon verkündigt, dass die Heiden, die nicht auf ihn gewartet, Christum anbeten, die Juden ihn nicht erkennen werden; wie auch Jes. 5, 20 die tadele, die die Bekenner Christi schmähen und das Festhalten an alten Sitten preisen (c. 49). Daher werden bei Christi herrlicher Parusie die Juden klagen, wie Sach. 12, 10ff. (2, 6). Joel 2, 13. Jes. 63, 17. 64, 11 es geweissagt ist. Dagegen verkündigte Jes. 54, 1, dass der Kinder der Unfruchtbaren mehr sein würden als derer der Verheirateten (vgl. auch Jes. 1, 9); so sind denn auch mehr der Gläubigen aus den Heiden, die zuvor die Werke der Menschen verehrten und des wahrhaftigen Gottes entbehrten, als der aus den Juden (und Samariter), die das Wort besassen (c. 52f.). Denn Israel ist nach Jer. 9, 26 unbeschnittenen Herzens und kennt weder den Vater noch den Sohn, nach Jes. 1, 3 (c. 53. 63).

Besonders im Dialog legt Justin dar, dass jetzt — nach Jes. 51, 4f. Jer. 31, 31f. — das vollkommene Gesetz und der rechte Bund (τελευταῖος νόμος καὶ διαθήκη) gegeben sei für alle Völker (c. 11). Der noch unbeschnittene Abraham wurde durch den Glauben gerechtfertigt und ihm ward Gen. 17, 5 verheissen, Vater vieler Völker zu sein (c. 11. 23. 119). Daher sind die Heiden, die Gott nicht kannten, dem Neuen Bund zugefallen, nach Jes. 55, 3—5 (c. 12). — Es darf hier auch auf die Ausführungen Justins hingewiesen werden, die sich gegen die Israel geltenden Ordnungen des Alten Testaments wenden. Diese tragen nach Justin für die wahre Gerechtigkeit nichts aus (c. 46): so Beschneidung, Sabbatfeier, Opfer, Tempeldienst, Fasten. Die Beschneidung am Fleisch ein Kennzeichen Israels zum Gericht dafür, dass es den Gerechten getötet hat, Jes. 57, 1—4, und dass die Christen durch es gelästert werden, Jes. 52, 5. 3, 9—11. 5, 18—20 [sie nennen Böses gut und Gutes böse] (c. 16f.). Nicht die äussere Beschneidung, sondern nach Jer. 9, 25f. 4, 3f. die rechte Beschneidung des Herzens wird gefordert (c. 28), und zwar schon von Mose Dt. 10, 16f. Lev. 26, 40f. (c. 16). Eine Mahnung, Gott stets vor Augen zu haben,

sollte die Beschneidung sein (c. 46); ebenso nach Ez. 20, 19–26 die Sabbatfeier und die übrige Gesetzgebung (c. 21). Nicht minder waren die Opfer wegen der Sünden Israels geordnet, Am. 5, 18—6, 7. Jer. 7, 21 f. Ps. 50. Gott bedurfte ihrer nicht für sich und begehrt ihrer nach Mal. 1, 10—12 auch nicht (c. 22. 28). Da nach Jes. 66, 1 der Himmel Gottes Thron ist und die Erde seiner Füsse Schemel, sollte der Tempel nur wenigstens an dieser Stätte dem Götzendienst vorbeugen (c. 22). Das rechte Fasten sind nach Jes. 58, 1—11 die Werke der Barmherzigkeit (c. 15). Nur scheinbar dringen Schriftworte wie Jes. 58, 13 f. auf die Heilighaltung des Sabbats. Zu allen solchen Vorschriften war vielmehr die Ursache die Sündhaftigkeit, die Herzenshärtigkeit Israels (und seine Neigung zum Götzendienst), auf die Ps. 106, 37. 15, 2 f. 140, 4. Jes. 57, 5 f. 1, 15. 23. 59, 7 f. 29, 13. Ez. 3, 7. 20, 19 ff. Jer. 4, 22. Dt. 32, 20 hinweisen (c. 21 f. 27. 46. 67. 137). Daher kannten die Gerechten vor Abraham keine Beschneidung und vor Mose keine Sabbatfeier (c. 23). Nicht den Juden, die es nicht verstehen, sondern den Christen, die ihm gehorchen, sind die Weisungen des Alten Testaments gegeben (c. 29). Nach Ps. 19 ist das Gesetz ein ewiges und gerechtes (c. 30). Über Israels Verfolgung der wahren Gottesverehrer hat schon Elias geklagt 1. Kön. 19, 10 (c. 39). Sich selbst für verständig haltend, ehrt es Gott nur mit den Lippen, hört auf Menschen und nicht auf Gott, nach Jes. 5, 21. 29, 13 (c. 39. 48). Sein Verschulden und die Berufung eines neuen Volkes aus den Heiden hat schon Mose Dt. 32, 16—23 angekündigt (c. 119). Nach Dt. 32, 20. Jes. 42, 19 f. ist Israel ohne Treue und blind, nach Jer. 4, 22. 6, 16 weise nur fürs böse, — daher droht ihm Jes. 29, 14 das Gericht (c. 123). Abgesehen von den einzelnen Frommen in seiner Mitte ist es ein γένος ἄχρηστον καὶ ἀπειθὲς καὶ ἄπιστον, dem daher das nicht verlöschende Feuer Jes. 66, 24 gilt (c. 130). Gott hat Israel unter vielen Wundern aus Ägypten errettet und es in das Land der Verheissung eingeführt und sich an ihm — z. B. 1. Sam. 6, 1 ff. — fortdauernd betätigt (c. 131 f.). Israel aber verschuldete sich fortdauernd durch Unzucht und Abgötterei (ebd.). Jes. 3, 9—15. 5, 18—25 wird es dafür mit Recht gestraft (133). Nach Jer. 2, 13. Jes. 29, 13 trinkt es aus den

Zisternen menschlicher Lehren, und doch meint es trotz Jes. 1, 9. 66, 24. Ez. 14, 20. 14. 18, 4. 20, dassalle leiblichen Nachkommen Abrahams Anspruch darauf haben Erben des Reichs zu sein (c. 140).

Dagegen weisen Gen. 49, 11. Sach. 9, 9 auf eine Berufung auch der Heiden hin (c. 53). Mi. 4, 1—7 hat den Glauben vorherverkündigt, mit dem die Heiden die apostolische Botschaft aufnehmen werden (c. 109). In der christlichen Eucharistie erfüllt sich das Mal. 1, 11 angekündigte Opfer, das Gott allerwärts dargebracht werden soll (c. 117, vgl. c. 28). Die Christen sind das neue Volk, von dem Ps. 18, 44 f. redet (c. 28), das Dt. 32, 21. Sach. 2, 11. Jes. 62, 12. 65, 1 verheissen ist, und das die Gnade der rechten Erkenntnis besitzt (c. 119). Der schon Abraham Gen. 12, 3. 17, 5 zugesagte Segen für die Heiden (ebd.) ging weiter auf Isaak und Jakob; dann ward er einem Teil der Nachkommenschaft Jakobs zu eigen, zum Zeichen, dass ein Teil des Volkes Israel zum Glauben an Christus kommen sollte, die andern aber gleich dem unzählbaren Sand am Meer (Gen. 22, 17) unfruchtbar sein (c. 120). Zum Licht der Heiden und zum Heil bis ans Ende der Erde ist Christus Jes. 49,6 gesetzt (c. 121). Die Blinden, die er leitet, seine Pfade zu wandeln Jes. 42, 16. 43, 10, sind wir aus den Heiden, wie auch Jes. 42, 6 f. 49, 8 zeigt (c. 122). Die Fremdlinge sollen nach Jes. 14, 1 zu Jakob hinzugetan werden; wir sind ohne Beschneidung Gottes Volk (c. 123), sind das andere Volk, das nach Jer. 31, 27. Jes. 19, 24 f. Ez. 36, 12 Gott sich erweckt (ebd.), sind Kinder des Höchsten nach Ps. 82 (c. 124). Wir sollen nach Dt. 32, 43 uns freuen mit allen denen, die aus Israel Gott wohlgefielen (c. 130). Denn alle Völker hat Gott zu Teilhabern an seinem Erbe gemacht, Dt. 32, 7—9 (c. 131). Der Kirche aus den Heiden gilt Ps. 45, 10—12: „Vergiss deines Vaters Haus, so begehrt dein der König und du sollst ihn anbeten“ (c. 63). Die Christen sind das wahre Israel an Stelle der verworfenen Judenschaft, Jes. 65, 9—12. Ein doppelter Same Judas und zwei Häuser Jakob werden Jes. 2, 5 f. unterschieden, nämlich der Same nach Fleisch und Blut und der nach Glauben und Geist (c. 135); dem leiblichen Israel, das, zumal an Jesus, übel handelte (Jes. 3, 9 f.) droht Jes. 65, 8, dem wahren gilt die Verheissung 65, 9 (c. 136 f.).

Noah segnete Sem und Japhet und gab ihnen Ham zur Knechtschaft; daher überkam Sems Nachkommenschaft Kanaan zum Besitz und Japhet soll jetzt den Sems einnehmen; Christus, der für alle gedient, gewinnt jetzt Knechte und Freie zu eigen (c. 134. 139). — Auf die Kirche aus den Heiden weissagt die ganze Geschichte der Patriarchen. Namentlich ihre Ehen sind Vorbilder des Zukünftigen (c. 141,11). Lea ist die Synagoge, Rahel die Heidenkirche. Wie Jakob um Rahel, dient Christus um sie und um die Knechte aus ihnen. Wie Leas Augen schwach waren, so die des Sinnes der Juden; wie Rahel Labans Götzen stahl, so sind uns jetzt die Götzen verloren. Die gesprenkelten Schafe, die Jakobs Lohn sein sollen, sind die Heiden in allen Völkern. Wie Jakob von Esau gehasst ward, so die Christen von den Juden (c. 134). Jakobs Ehe mit den Mägden zeigt an, dass jetzt auch die Heiden, die Söhne der Mägde frei sind, und teilhaben am Heil (c. 140, 1 f.).

Inmitten des gleichen Stroms exegetischer Tradition wie Justin steht Irenäus, und zwar in Adv. haereses wie in der Epideixis. Noahs Segen Gen. 9, 27 hat schon die Berufung der Heiden am Ende der Zeiten angekündigt. „Weiten Raum schaffen“ ist nämlich „von der Berufung aus den Heiden“ zu verstehen, d. h. von der Kirche; und „er wohne im Hause Sems“ soll heissen „(er soll wohnen) in dem Erbe der Väter, in Christo Jesu die Erstgeburtsrechte empfangend“, entsprechend auch der Verheissung Ps. 19, 5 (Ep. 20f.). Die Kirche nimmt jetzt Wohnung im Hause Sems (Ep. 42). Dem noch unbeschnittenen Abraham hat Gott sich offenbart, die Verheissung gegeben und ihm seinen Glauben zur Gerechtigkeit gerechnet; die Beschneidung gab er ihm zum Siegel seines in der Unbeschnittenheit bewährten Glaubens (Ep. 24). Wie Abraham die Verheissung nicht durch das Gesetz vermittelt war, so werden auch „durch denselben Glauben mit Abraham die Heiden gerechtfertigt“, nach Gen. 15, 6. Hab. 2, 4 (vgl. Gal. 3, 6. 11), und zur Nachkommenschaft Abrahams (Ep. 35). Der unbeschnitten glaubende Abraham ist das Vorbild der aus den Heiden Gläubigen (Adv. haer. IV, 21, 1). Beide Testamente hat er vorgebildet (IV, 25, 1). Ebenso die Ehe Lots mit seinen beiden Töchtern die beiden Synagogen (IV, 31, 1). Der Segen Sems

und das Erbe des Geistes gelangten durch Abraham an Isaak und Jakob und so auf die zwölf Stämme (Ep. 24). Aber zwei Völker hat Rebekka in sich getragen, das ältere zur Knechtschaft bestimmt, Israel, das jüngere, frei, die Christenheit (Adv. haer. IV, 21, 2). Siegreich hat Jakob die Ferse des Bruders gehalten, und wie er die Segnung Esaus an sich riss, so das spätere Volk (die Christenheit) den des früheren (IV, 21, 3). Wie Jakob von Esau, so hat die Kirche von den Juden Nachstellungen zu erdulden; wie in der Fremde Jakobs Söhne geboren wurden, so in der Fremde der zwölfsäulige Grundbau der Kirche; wie Jakobs Lohn die buntscheckigen Schafe bildeten, so den Christi die aus verschiedenen Völkern gesammelte Herde des Glaubens, nach Ps. 2, 8; wie Jakob von zwei Schwestern Kinder zeugte, so Christus aus den beiden Gesetzen (ebd.). Der Kirche Vorbild war die schönäugige Rahel (ebd.). Als Thamar gebar, Gen. 37, 27, kam zuerst der zum Vorschein, der das rote Zeichen empfing (wie die Kirche in den Patriarchen früher ist als Israel), wurde aber als der spätere geboren (IV, 25, 2). Das aus Ägypten errettete und mit dem Gesetz und der Stiftshütte beschenkte Volk starb zur Strafe für seinen Kleinglauben in der Wüste; vor seinem Einzug in Kanaan aber ward Israel das Deuteronomium gegeben, wo neben den ihm geltenden Verheissungen auch die Berufung der Heiden verkündigt wird (Ep. 28). Auf die Annahme der Heiden weist auch hin das äthiopische Weib Moses Ex. 2, 21; in Ägypten, d. h. unter den Heiden, sollte Christus befreit werden, um die Kirche aufzurichten (Adv. haer. IV, 20, 12). So ward auch die Rahab, Heidin und voll Sünden, durch das rote Zeichen gerettet, Jos. 2, 21 (ebd.). Israel, das zuvor allein betaute Fell Richt. 6, 37, entbehrt nun des Taus des Hl. Geistes nach Jes. 5, 6, dagegen ward der Kirche auf dem ganzen Erdboden der Tau des Geistes gegeben Jes. 11, 2 (Adv. haer. III, 17, 3).

Nach Gen. 49, 10 ist Christus die Hoffnung der Heiden (Ep. 57), über die er seit seiner Auferstehung herrschen soll (Ep. 61). Jetzt wird er in allen Landen verkündigt, gemäss Jes. 52, 7. 2, 3. Ps. 19, 5 (Ep. 86, vgl. 21). In der Wüste und Einöde soll nach Jes. 43, 19–21 sein erworbenes Volk getränkt werden. „Wüste und Einöde war früher die Berufung der

Heiden; denn weder das Wort ging durch sie, noch der Hl. Geist tränkte sie, welcher den neuen Weg der Frömmigkeit und Gerechtigkeit anbahnte", er, der nun „auf der ganzen Erde ausgestreut" ist (Ep. 89). Einen neuen Bund der Freiheit kündet Gott Jer. 31, 31—34 (Ez. 36, 26) an (Ep. 90. Adv. haer. IV, 33, 14), und dieser Bund gilt nach Jes. 17, 7 f. 65, 1 denen, die zuvor den Götzen dienten und „vorher keine Erkenntnis hatten" (Ep. 91 f.), und geht nach Jes. 2, 3f. (Mi. 4, 2f.) als ein lebendigmachendes Gesetz von Zion über die ganze Erde aus (Adv. haer. IV, 34, 4). Was nicht Gottes Volk war, wird Gottes heiliges Volk — Hos. 2, 23. 1 — mit neuem statt dem steinernen Herzen, Ez. 11, 19 f. (Ep. 93 f.); das Nichtvolk, das nach Hos. 1, 2 ff. hinweghurte von Gott, wird nun durch die Verbindung mit Christus zur Kirche geheiligt (Adv. haer. IV, 20, 12). Die Kirche ist, seit das Wort seine Hütte unter den Menschen aufgeschlagen, „sehr fruchtbar an Erretteten", sie, die „Unfruchtbare", hat jetzt mehr Kinder als die Vermählte, Jes. 54, 1 (Ep. 94). Weil das widerspenstige Volk Gott immer wieder verlassen, hat Gott nach Dt. 32, 21 es zum letzten, dagegen die zuvor unverständigen Heiden zum ersten Volk gemacht; sie, die „nicht wussten, was Gott ist", haben nun die Erbschaft, weil den Sohn Gottes, den Herrn des Gesetzes (Ep. 95). Sie bedürfen nicht mehr eines Gesetzes als Erziehers, erfüllen es nicht nach dem Buchstaben, sondern nach dem Geist, jeder Tag ist ihnen ein Sabbat, an dem sie Gerechtigkeit tun (Ep. 96). — Den Juden war das Gesetz als ein Zuchtmittel und Hinweis auf das Zukünftige gegeben. Anfänglich wurden sie nur unterwiesen in dem natürlichen Gesetz, den zehn Geboten; wegen ihres Abfalls wurden ihnen ungute Satzungen hinzugetan Ez. 20, 24 und wegen ihrer Herzenshärtigkeit (Adv. haer. IV, 15, 1 f.). Die Beschneidung war nur ein Zeichen für Abrahams Geschlecht Gen. 17, 9, (denn alle Väter vor Abraham und er selbst gefielen Gott ohne Beschneidung), ebenso der Sabbat und alle diese Gebote der Knechtschaft nur eine Bereitung für die Hingabe an Gott (16, 1 ff.).

Tertullian hat nur gelegentlich das Verhältnis Israels zur Kirche berührt. Auch er sieht De mon. 6 in der Doppelehe Abrahams eine Weissagung auf die beiden Testamente; die Christen sind der Same in Isaak. Adv. Iud. 1 gedenkt nach Gen.

25, 23 der beiden Völker in Rebekka, utique Iudaeorum id est Israelis et gentium id est nostrae. Das jüngere Volk ist das der Christen (vgl. auch De pud. 8). Ebenso sagt Tertullian Adv. Mrc. III, 24 S. 420, 24 Iacob, qui quidem posterioris et praelatioris populi figura est, id est nostri. S. 421, 2 f. Iudaeorum enim dispositio in Esau, priorum natu et posteriorum adfectu filiorum[1]). Durch die Worte Gen. 49, 5 Iacob in Simeonem et Levi id est in scribas et Pharisaeos spiritaliter imprecatur (Adv. Mrc. III, 18 S. 407, 3 ff.). Israels Verschuldung durch stets wiederkehrenden Abfall und Verstocktheit wird Adv. Mrc. IV, 31 S. 527, 13 ff. hervorgehoben (vgl. Adv. Iud. 1. De pat. 5), im Anschluss an Ex. 32, 1. Jes. 6, 9. Jer. 7, 23—26. 2, 31. Dt. 32, 20 f. Wegen Israels wird Gottes Name verlästert Jes. 52, 5 (ebd. IV, 14 S. 462, 24 ff.), denn nur mit seinen Lippen naht es sich zu Gott Jes. 29, 13 (IV, 17 S. 477, 5 f.). Dagegen ist von Anbeginn die Bekehrung der Heiden geweissagt: Ps. 2, 3. 7 f.· (III, 20. 22. IV, 25) Jes. 42, 4. 6 f. (V, 2. III, 20 f.). 52, 5. 7. 11 (III, 22. V, 2[1]). Ps. 19, 5 (ebd.). Jes. 1, 3 f. 7 f. (ebd. IV, 25). 2, 4 (IV, 1) Jes. 49, 6 (IV, 25 Christum . . inluminatorem nationum designavit. V, 2. 4). 51, 4 (IV, 1 decreverat nationes quoque illuminandas per evangelii legem). Auf die Kirche als Christi Braut bezieht sich Jes. 61, 10. 49, 18. Hanc sponsam Christus sibi etiam per Salomonem ex vocatione gentium arcessit Cant. 4, 8; de idololatria enim sibi sponsabat ecclesiam (IV, 11). Auch die allophyli sollen der Kirche eingegliedert werden, Jes. 49, 12. 18. 21 (IV, 13).

Schon Dt. 10, 16. Jer. 4, 4 ward die Beschneidung des Herzens gefordert (Adv. Mrc. V, 13). Gegen die jüdischen Sabbate eifert Jesaja 1, 14 (IV, 12); auch Jes. 1, 13 f., Am. 5, 21. Hos. 2, 11 (V, 4). Bessere Opfer bei den Heiden sollen an die Stelle der jüdischen treten nach Mal. 1, 10 f. (IV, 1 S. 425) Der neue Bund ist frei von den Lasten des Gesetzes (S. 424 compendiatum est enim novum testamentum et a legis laciniosis oneribus expeditum[2]).

---

[1]) Adv. Iud. 1 noster vero populus minor id est posterior relictis idolis quibus ante deserviebat ad eundem Deum conversus est, a quo Israel . . abscesserat.

[2]) Bei Clemens von Alexandrien dürfen wir eine Wiederkehr jener

Tut Tertullian nur mehr gelegentlich jenes Schriftbeweises für die Ersetzung Israels durch die Kirche Erwähnung, so bietet Hippolyt ihn um so eingehender. Gerade jene Abschnitte der Schrift hat er behandelt, in denen vornehmlich die christliche Exegese die Heidenkirche geweissagt fand: Gen. 49 und das Hohelied. Seine Erklärung von Gen. 49 hebt immer wieder die Berufung der Heiden als hier angekündigt hervor[1]). Die beiden Ziegenböcklein, die Gen. 27, 9 Rebekka den Jakob bringen heisst, weisen auf sie hin, weil nun auch die zuvor sündigen Heiden durch den Glauben an Christus Gerechtfertigte werden (Seg. Jak. 4, 3). Esau ist ein Bild „des ersten Volkes", das „den Dienst des Gesetzes hatte" und meinte „mit Stolz durch die Beschneidung gerechtfertigt" und unter dem Joch des Gesetzes wie Sklaven gerettet zu werden (ebd. 3, 2. 8, 1 f. 10, 5). Die Rechte Jakobs auf Ephraims Haupt Gen. 48, 14 zeigt den Jüngeren, d. h. die Heidenschaft, „als durch den Glauben auf der rechten Seite Christi erfunden", das auf sein Gesetz stolze jüdische Volk dagegen zur Linken (ebd. 11, 3). Die Eselin und ihr Füllen 49,11 bekunden die Berufung auch der Heiden (18, 2). Zabulon weist hin auf die Glaubenden aus der Heiden (S. M. 17, 2); denn Zabulon „Gabe" und Issaschar „Arbeit" bilden die beiden Testamente ab (17, 4). Nur stand im AT die Weisheit noch unter dem Scheffel, während sie jetzt hell leuchtet (S. J. 1, 1); der Milch des ATs ist jetzt der Honig des Neuen, „die Süssigkeit des Wortes", gefolgt (Seg. Mos. 15, 4). Das Mitleid Isaaks mit Esau Gen. 27, 38 zeigt, dass Gott auch solche aus Israel errettet (Seg. Jak. 9, 3.). Aber überall offenbart die Weissagung den Unglauben und Ungehorsam Israels, des ersten Volks (ebd. 13, 3). Schon die zu ihm gesandten Propheten hat Israel getötet (14, 8): ebenso überliefert es, wie in Esau vorgebildet ist, Christum dem Leiden und Tod (1, 4. 2, 3). Dass Jakob in den Rat Symeons und Levis Gen. 49, 5 f. nicht kommen will, hat seinen Grund nicht in deren, von Jakob

Beweisführung nicht erwarten. Dass sie auch der alexandrinischen Überlieferung nicht fremd war, zeigt z. B. Orig., In Gen. hom. 17.

[1]) Vgl. meine Ausgabe dieser Erklärung und der des Segens Moses und der Abhandlung über David und Goliath in den „Texten und Unters." von v. Gebh.-Harnack 26, 1a S. IX ff.

selbst Gen. 34, 31. 48, 22 als berechtigt anerkannten Tötung der Sichemiten, sondern geschieht wegen des vorausgeschauten Frevels der Schriftgelehrten und Hohenpriester (die von Symeon und Levi abstammten) gegen Christus (13, 7. 14, 5 ff. 15, 6). Auf die Versuchung Christi durch die Hohenpriester und Schriftgelehrten zielt auch die Weissagung über Gad Gen. 49, 19 (23). Dass Symeon den Josef töten wollte, bildet vor Israels Verhalten gegen Jesus (Seg. Mos. 13, 2). Zu „Geborenen in Gesetzlosigkeit“ Jes. 1, 4 sind die Söhne der Israeliten geworden, die ein „heiliges, auserwähltes Geschlecht“ sein sollten; sie haben Christum gering geachtet Jes. 1, 2, darum „erkannte Gott sie nicht“ Dt. 33, 9 (ebd. 10, 3 f.).

Daher werden nun in Erfüllung von Gen. 49, 13 alle Völker zur Kirche wie in einen Hafen gerufen (S. J. 20, 2 f.); sie finden in der Kirche wie in einem Boot beim Herrn ihren stillen Landungsplatz (S. M. 17, 2). Entsprechend Dt. 33, 10 („Tue kund meine Gerichte Jakob, mein Testament Israel“) haben die Apostel „zuerst als dem Volk den Söhnen Jakobs“ gepredigt, „danach allen Völkern als ihren Kindern, den Söhnen Israels“ (S. M 11,1). Paulus, der Heidenapostel aus dem Stamm Benjamin, ist geweissagt, wenn dieser Gen. 49, 27 ein „räuberischer Wolf“ genannt wird, der des Abends Speise austeilt (S. J. 28, 2 f). Dt. 33, 12 heisst Benjamin der „Geliebte von dem Herrn“, weil Paulus „vom Herrn erwählt“ ward „und gesandt in die Welt als Prediger der Wahrheit“. Entprechend dem „Ererbet mit Glauben“ (Dt. 33, 12) verliess er die Synagoge und suchte er nur die Rechtfertigung durch den Glauben an Christus; und weil Gott ihm „Beschützer“, vollbrachte er Wunder überall (S. M. 14, 1 ff.). So sind, während Christi Brüder (Dt. 33, 24) ihn. wie Jes. 1, 2 f. geweissagt, nicht erkannten, Gläubige aus entfernten Geschlechtern herzugerufen (Seg. Mos. 21, 4).

Ganz beherrscht von dem Gedanken der neutestamentlichen Ersetzung Israels durch die Kirche zeigt sich Hippolyts Auslegung des Hoheliedes[1]. Israels Warten auf das verheissene Heil, die Erfüllung der Verheissung in der Erscheinung Christi und den Übergang zur Heidenkirche findet er im Hohelied ausgesprochen. Zunächst 1, 2 f. schaut Israel aus nach dem

[1]) Vgl. „Texte u. Unters.“ NF. 8, 2 C S. 81 ff.

Kommen des himmlischen Wortes, „da es begehrt, sich zu berühren von Angesicht zu Angesicht“ (In cant. 2, 2). Es verlangt 1, 2 f. nach dem Wort als nach einer „wohlriechenden Salbe“, dass es herabkommend „ausgebreitet“ alle erfülle (c. 2, 4 ff.). So ist es schon in allen Frommen des AT's geschehen (c. 2, 10 ff.). Die Jungfrauen aber, die die „ausgebreitete Salbe“ Hoh. 1, 3 „lieb gewannen“ und „die sich ankleideten“, sind „die Gemeinden“, sich kleidend „in den Glauben vom Himmel“ (c. 2, 32 f.). Israel spricht Hoh. 1, 4 aus; Christus führt es in sein Gemach. Undeutlich bleibt, was zu verstehen ist (c. 3, 1) unter der „Zeit der Bekehrung“ (c. 3, 2), wo es sich freuen wird. Es ist doch vielleicht zu kühn, an die zukünftige Bekehrung Israels zu denken, und auf sie auch Hoh. 1, 5 f. zu beziehen, „dass sie mit ihm versöhnt werden wird durch Busse[1])“. Die Worte Hoh. 1, 6 „Meinen Weinberg habe ich nicht behütet“, gelten Israels Ungehorsam gegen das Wort der Propheten[2]), nach Jes. 5, 7. 2. Hoh. 1, 7 ist eine Klage Israels, dass Christus zu den Heiden gegangen, dagegen es selbst, das „zuerst die Herzugekommenen aufgenommen“, zur Waise geworden und „ein Gegenstand des Spottes der Heiden“ (c. 6). Der Klage Israels antwortet Christus („die Stimme, die das Volk herzuruft“), dass ihm nichts nütze, dass es „geliebt“ (Hoh. 1, 5), d. h. das erwählte Volk ist[3]), vielmehr gilt es (Hoh. 1, 8), dass es sich wende mit ganzem Herzen und seine Sünden bekenne, „um gerechtfertigt zu werden“. „Möge dich nicht gefangen nehmen die Verheissung an die Vorväter. Ich werde nicht die Person ansehend gegen die Menschen sein“, „wenn du nicht dich erkennst und nicht Busse tust“. Hoh. 1, 8 „weide deine Böcklein“ aber zeigt: „Fortan wird Israel zu den Schafen des Hirten nicht gerechnet“ (c. 7, 4), entsprechend jenem Lohn der scheckigen Schafe an Jakob Gen. 30, 32. 42 (s. o. S. 12 f.). Israel muss, um gerettet zu werden,

---

[1]) Die Wiedergabe bei Ambrosius, zu Ps. 118 II, 9 reconciliabitur cum viderit meorum paenitentiam delictorum“.

[2]) Ambr. l. c. II, 10 prophetae . . qui monendo . ., ut vineam suam custodiret synagoga, nihil profecerunt.

[3]) Ambr. l. c. II, 14 „Fusca sum et decora“, fusca sum quia peccavi, sed decora, quia diligor, quia genus sum Abrahae.

hinausgehen zu den Heiden, „wo alle Gemeinden“ (c. 7, 3 ff.[1])). Aber (Hoh. 1, 9) „wenn du dich bekehrst, o Volk (Israel), dann rechne ich dich wie die Rosse am Wagen Pharaos“; „so wirst auch du schön sein, wenn du Busse tust“ (c. 8, 1). Eine neue Ökonomie erblickt Hippolyt hierin. Aus Israel waren die Apostel, die gesandt waren, die Welt zu durchlaufen, „der Wagen aber ist die Kirche aus den Heiden“ (c. 8, 2). Auf die Apostel als Rosse weist hin Hab. 3, 8. 15: die durch ihr unruhiges Wesen zuvor gleich Wassern erregten Völker sind „nachdem sie Christus anerkannt haben, gerechtfertigt“ (c. 8, 2 f.). Wie einen Wagen ziehen die Apostel, angeschirrt zum Heil, viele Völker. Die vier Evangelisten sind gleich vier Rädern; ihre Räder gleichsam in Rädern, eine Erfüllung von Ezech. 10 (vgl. Hipp., In Ezech., Hipp. Werke I, 2, 183). „Tue Busse, Synagoge, damit auch du predigest von Christus, werde ihm du zu einem Ross für die schnelle Fahrt in die Welt“. „Wenn du dich bekehrst, so wirst du erkennen, in welche Schönheit du gekleidet werden wirst“ (c. 8, 8 f.), nämlich in „die Schönheit des Glaubens“ und die Kühnheit des gen Himmel gerichteten Sinns, nach Hoh. 1, 10, resp. 7, 4; ja nach Hoh. 1, 11 wird die überschwengliche Schönheit des Goldes durch das Evangelium ihr werden (c. 9 f.). — „Gut“ (Hoh. 1, 16) aber ist Christus, weil von ihm auch die gelehrt sein werden, die ihn zuvor nicht kannten (c. 15).

Von Hoh. 2, 1 an beginnt die Kirche, sich zu rühmen, sie die gleich der Blume des Feldes ausgebreitet ist über die ganze Erde. Die Worte, dass ein Gläubiger aus der Beschneidung kräftig ist im Alten und im Neuen scheinen darauf zu deuten, dass wie an das Ausbreiten in der Völkerwelt auch an die Anfänge der Kirche in Israel gedacht ist (vielleicht doch nur an den Zusammenhang des Alten und Neuen Testaments). Nicht recht deutlich ist, wem die Aufforderung Hoh. 2, 10. 13 „Nahe zu mir . . meine Taube“ im Sinne Hippolyts gilt. Es bilde vor Christi Ruf zu den Mühseligen und Beladenen. „Wer aber sind diese Beladenen, wenn nicht die Synagogen, zu denen er sich wandte mit der Rede?“ (c. 19, 1). Meint Hippolyt dies

[1]) Ambr. II, 15 significans, tunc fore salvam synagogam, cum se huic dispersioni et ipsa sociaverit, quae replevit hunc mundum; tabernacula enim pastorum regna sunt terrae.

von Israel oder von den Gemeinden aus den Heiden? Wer ist es, der herzukommen soll zur Zufluchtstätte („Hürde") des Evangeliums (c. 19, 2 f.)? Es bleibt zweifelhaft; während der „Weinberg" Hoh. 2, 15 in c. 20, 4 auf das Israel der Zeit Jesu zu deuten sein wird. In Hoh. 3, 1. 3 ruft die Braut, die Synagoge, dass sie des Nachts den gesucht, den ihre Seele lieb gewonnen. Sie suchte ihn, den Lebendigen, bei den Toten, hat dann aber den Auferstandenen gefunden, Hoh. 3, 4 (c. 2, 4 f.). — „Nach diesem, siehe, da wird stille die Synagoge und die Kirche (aus den Heiden) rühmt sich" (c. 25, 10). „Aus der Wüste" (Hoh. 3, 6) der Heidenwelt kommt sie, „um eine Mitbürgerin Christi zu sein" (c. 26). Auf dem Bett, um das gleich 60 Schwertträgern (Hoh. 3, 8) die Väter standen, suchen jetzt Ruhe die aus den Heiden Gerechtfertigten" (c. 27).

Durch die g a n z e alttestamentliche Geschichte hindurch geht somit nach dem in der ältesten Kirche traditionell gewordenen Verständnis die Weissagung auf die Bekehrung der Heiden. Schon Noahs Segen galt beiden Völkern, dem von Sem und dem von Japhet. Beide Völker sollten, an Christus glaubend, die unvergänglichen Güter ererben (Iust., Dial. 139). Hat sich der Segen über Sem in Abrahams Nachkommenschaft erfüllt, so wohnt jetzt die aus den Heiden berufene Kirche in dem Erbe der Väter, „in Christo Jesu die Erstgeburtsrechte empfangend", und wartet der Vollendung im Reich Gottes (Iren., Epid. 20 f. 42, ob. S. 12). Die vor Abraham Gerechten zeigen, dass es nicht der Beschneidung zu wahrer Gerechtigkeit bedarf (Barn. 13, 7. Iren., Epid. 24. 35, Adv. haer. IV, 21, 1). In der Rechtfertigung des noch unbeschnittenen Abrahams und in der Verheissung an ihn ist ausgesprochen, dass er ein Vater der durch den Glauben gerechten Heiden sein sollte: so im Anschluss an Paulus (Röm. 4, 3. 10 f. Gal. 3, 7 f. 14) Iust., Dial. 23. 119. Iren., Adv. haer. IV, 21, 1. 25, 2 f. Epid. 35. Schon Abraham ward verheissen, dass in ihm alle Völker gerecht werden sollten (Iren., Adv. haer. V, 32, 2). Beschnitten ward Abraham als Vater Israels (Iren., Adv. haer. IV, 25, 1). Die ganze Geschichte der Patriarchen bildet vor die Berufung der Heiden. So Abrahams Doppelehe (vgl. Gal. 4, 21 ff.) und Lots Ehe mit seinen beiden Töchtern (Iren., Adv. Haer. IV,

31, 1). Ferner die Zwillinge in Rebekkas Mutterleib (vgl. Röm. 9, 10). Dem jüngeren Volk wird hier die Herrschaft verheissen (Iren. IV, 21, 2). Dasselbe zeigt sich bei der Geburt von Esau und Jakob (Iren. IV, 21, 3. Tert., Adv. Iud. 1. Adv. Mrc. III, 24). Weiter in dem Übergang des Erstgeburtsrechtes an Jakob (Iren. ebd.), selbst in den beiden Böcklein Gen. 27, 9 (Hipp., S. J. 4, 3). Der Segen Isaaks über Jakob statt über Esau lässt erkennen, wie das jüngere Volk den Segen ererben soll (Hipp. S. J. 3, 2. 8, 1 f. 10, 5). Doch zeigt sich das Mitleid Gottes mit Israel in der auch Esau gewordenen Verheissung (Hipp., S. J. 9, 3). Rahel ist ebenso ein Bild Israels wie Lea ein solches der Synagoge (Iust., Dial. 134, 6. Iren., Adv. haer. IV, 21, 3). Die buntscheckigen Schafe, die Jakob zufielen, weissagen auf die Heiden, die aus den verschiedenen Völkern der Kirche werden einverleibt werden (o. S. 12. Hipp., In cant. 7, 4). Auch Jakobs Ehe mit den beiden Mägden kündet an die Annahme der Heiden (Dial. 140. Iren., Adv. haer. IV, 21, 3). Auch die Vorgänge bei Thamars Gebären sind eine Weissagung auf das jüngere, im Grunde freilich ältere Volk (Iren. IV, 25, 2). Als Jakob die Söhne Josefs segnet, legt er die Rechte auf des jüngeren Ephraims Haupt, — eine Weissagung auf das jüngere Volk, die Kirche, als das dem älteren vorgezogene[1]. — Vielfache Weissagungen auf die Erwählung der Heiden enthält der Segen Jakobs über die Zwölfe Gen. 49. Rubens Taten werden hier verglichen „den Taten, die geschehen sollten von dem ersten Volk". Die Worte σκληρὸς φέρεσθαι καὶ σκληρὸς αὐθάδης (49, 3) sehen im Geist voraus „den Ungehorsam und den Unglauben seiner Nachkommenschaft", wie Mose Ex. 33, 5 Israel seine Halsstarrigkeit vorwerfen musste (Hipp., S. J. 13, 3 f.). Ebenso geht 49, 4 auf das Verhalten Israels und speziell auf seine Misshandlung und Kreuzigung Jesu (ebd. 13, 5 ff.)[2]. Die Feindschaft namentlich der Priester

[1]) Barn. 13, 6 βλέπετε ἐπὶ τίνων τέθεικεν, τὸν λαὸν τοῦτον εἶναι πρῶτον καὶ τῆς διαθήκης κληρονόμον Hipp, S. J. 11, 3. „Er zeigt uns durch sie zwei Berufungen und zwei Völker, die sein sollten; und den jüngeren als durch den Glauben auf der rechten Seite Christi erfunden, der erste aber das Volk, die stolz waren auf das Gesetz, gestellt zur linken Seite". Vgl. S. M. 16, 7.

[2]) Orig. (In Gen. hom. 17, 2) bekundet auch diese exegetische Tradition,

und Schriftgelehrten gegen Jesus sprechen die Worte Jakobs über Symeon und Levi aus (Tert., Adv. Mrc. III, 18. Orig., In Gen. hom. 17, 3) [1]). Jüdische Exegese (Iudaei arbitrantur, Ambr. 10) sieht diese Worte begründet in der Tat beider gegen die Sichemiten; der wirkliche Grund ist, weil durch der Schriftgelehrten und Hohenpriester Rat und Willen Christus übergeben und getötet ward, wie auch Jes. 3, 9 f. verkündigt hat (Hipp. ebd. 14, 5 ff.); daher sollte Israel zerstreut werden unter den Heiden (ebd. 14, 11). Die Bezeichnung Christi Gen. 49, 11 als die Erwartung der Heiden, das „Gewand" und das „Füllen" der Eselin weissagen auf die Bekehrung der Heiden (Iust., Ap. I, 32. Dial. 53. Hipp., S. J. 17, 3. 18, 2). Auf die Heidenkirche weisen auch hin Hoseas Ehe, das äthiopische Weib Moses und Rahab (Iren. IV, 20, 12). Auch der Tau Richt. 6, 40 allein auf dem Feld, nicht auf dem Fell (ebd. III, 17, 3).

Von einzelnen Schriftworten werden vornehmlich die schon von Paulus verwerteten Stellen zum Erweis der Ersetzung Israels durch die Kirche aus den Heiden immer wieder herangezogen. Israels Missverständnis des Gesetzes, seine Herzenshärtigkeit und Sündhaftigkeit, sein bloss äusserlicher Gottesdienst werden an Aussagen des ATs dargetan und damit das Unberechtigte seiner Behauptung, das besondere Volk Gottes zu sein, nachgewiesen. Im Gegensatz dazu wird gezeigt, wie überall im AT die Bekehrung der Heiden zum Glauben an Christus, in Freiheit von den gesetzlichen Vorschriften, bezeugt ist: so Dt. 32, 21. Ps. 2. 18, 44 ff. 19, 5. 45, 10 ff. 67, 3. Jes. 2, 3 ff. 14, 1. 17, 7. 19, 24 f. 42, 4 ff. 16. 49, 6. 12. 52, 7. 54, 1. 61, 1 f. 62, 12. 65, 1. 8 ff. Jer. 31, 27. 31 ff. Ez. 11, 19 f. 36, 12. 26. Hos. 2, 1. 23. Mi. 4, 1 ff. Sach. 2, 11. 9, 9. Mal. 1, 11.

---

wenn er zu Gen. 49, 3 f. bemerkt, dass Israel die Worte Gottes im ATlichen Gesetz zunächst gegeben waren, dieses aber als ein „hartes" und „halsstarriges" es befleckt hat (Lomm. Bd. 8, 283). Vgl. Ambr., De patriarchis 9 populus ascendit cubile patris et torum polluit sanctum, hoc est carnem domini Iesu creatoris nostri patibulo adfigens crucis.

[1]) Hipp. S. J. 14, 5 ἐπειδήπερ ἐκ τοῦ Συμεὼν γραμματεῖς, ἐκ δὲ τοῦ Λευὶ ἱερεῖς.

Die Bundeslade unter David.

Von

Wilhelm Caspari.

In dem umfänglichen 1. Bd. des „Gilgamesch-Epos in der Welt-Literatur" hat P. Jensen die historische Verwertbarkeit der alttestamentlichen Berichte fast auf ihrer ganzen Linie in Zweifel gezogen (S. 522, 566, 700, 745). Die Grundvoraussetzungen bei diesem Bemühen sind wohl u. a. die gewesen, dass in Zeiten ohne wissenschaftliche Erziehung und literarische Öffentlichkeit wirkliche Traditionen schutzlos und ohne Kontrolle dahinlebten und verkommen mussten[1]), sowie dass Versuchen, tendenziöse Hergangsdarstellungen den Massen zu suggerieren (S. 523f.), damals keine Schranken gesetzt waren, ferner, dass allgemein menschliche und möglichst zeitlos gehaltene Erzählungsstoffe die Erinnerungen speziellerer Art auslöschten. Der mehrfach angekündigte Abschnitt „Mythus und Geschichte" eines 2. Bds. wird nicht umhinkönnen, derartige Grundvoraussetzungen zu diskutieren, wie auch die literaturgeschichtliche Vorstellung, dass am Anbeginn des literarischen Produzierens die grossen Kunstepen[2]) stehen, so überraschend, wie das Absolute bei manchen Philosophen. So wird von dem zweiten Bande auch eine Untersuchung über das Alter des babylonischen Epos zu erwarten sein, nebst einer Aussprache darüber, ob die Abhängigkeit der atlichen Traditionen je von Einzelheiten, die in das Epos einverleibt sind[3]), zu behaupten sei, oder direkt gegenüber dem Epos, wie es im 1. Bd. in der Regel den Anschein hat, z. B. S. 648. In einem so tendenziös

[1]) S. 560A. 1.

[2]) Der Autor ist sogar mit Namen bekannt S. 573.

[3]) S. 585.

(vgl. S. XV mit S. 472f.) geschriebenen Buche ist die Anerkennung „einer langen Reihe Geschehnisse, zu denen wir entweder nur vorläufig oder überhaupt nichts zu bemerken haben" — 2. Sam. 7. 9 u. a.[1]) — (S. 492) wertvoll. Hier wird also — trotz Jensens Protesten — der schon bei Hugo Winckler begegnende Fingerzeig, dass die Erforschung der israelitischen Frühgeschichte bei David ihren Ausgangspunkt nehmen könne, bestätigt. Dies soll im folgenden in bezug auf eine Einzelheit versucht werden, von deren deutlicher Erfassung man sich manches Licht ringsum versprechen darf.

Es gilt, die Stellung Davids zur Lade ins Auge zu fassen. Die Lade macht sich bei Übernahme des nationalen Königtums, bei der sog. Volkszählung, im Absalomschen Aufstande bemerklich. Sie bildet offenbar einen Faktor von politischem Gewicht. David legt Wert auf sie, ohne souverän über sie zu verfügen. Er nimmt gegebenenfalls auf sie eine eigentümliche Rücksicht, als erkenne er in ihr ein Objekt von, sagen wir vorläufig, moralischem Werte, der sich auch einem Könige gegenüber geltend machen kann[2]). Hiermit aber ist bereits ein strittiger Boden betreten, und die Untersuchung hat zu beginnen. Ihre Vorfrage lautet: Ist Jerusalem durch David dauernder Aufenthaltsort der Lade geworden?

I.

Erbt[3]) erkennt zwar an, dass die Lade auf eine vordavidische Vergangenheit bereits zurückblickt — er sieht in ihr ein von Penuel über den Jordan gekommenes und von Saul auf David übergegangenes heiliges Reichsinsigne —, fordert aber für David ein so unbedingtes Verfügungsrecht über die Lade, dass die Priester 2. Sam. 15, 25f. während Davids Rückzug vor Absalom ohne sie in Jerusalem geblieben seien, um ihm als Kundschafter zu dienen. Damit schafft Erbt eine Schwierigkeit allgemeinerer Art, die eben aut diesen Zeilen untersucht

[1]) c. 23 (S. 511) vgl. S. 558.

[2]) Es liesse sich also, was im Titel der vorliegenden Abhandlung nicht zum Ausdruck gebracht werden konnte, auch „von David unter der Bundeslade" reden.

[3]) Die Hebräer; S. 97—100.

werden soll, ob nämlich David von der Lade so viel Unterstützung sich versprechen konnte, wenn sie sich in unbeschränkter Abhängigkeit von ihm befand, ob nicht ihr Nimbus ihm vielmehr dann nützte, wenn sie solchen als von ihm unabhängig gelegentlich bekundete.

Zugleich schafft Erbt eine Schwierigkeit, den Text 2. Sam. 15 zu bewältigen: Wie haben die Priester ihren Aufenthalt am Sitze des Feindes gerechtfertigt? Eine Schwierigkeit, die um so empfindlicher wird, je enger man sich die berufliche Angliederung dieser Priester an den königlichen Hof vorstellt.

Freilich, wenn die Lade in ihrer politischen Bedeutung aufginge, kann ein Throninhaber sie nicht kampflos einem Prätendenten zufallen sehen. So wie Erbt die Lade denkt, liegt daher für ihn eine Nötigung zu jener Abweichung vom Texte vor. Wie kann mit ihr ein Herrschaftstitel, ja eine verfassungsartige Bestätigung des Königs verbunden sein, wenn David sie einfach stehen lässt? Wenn, um Erbt weiter zu folgen, Absalom erst auf Sichem losgehen muss, um den unter diesem Vororte organisierten Nordstämmebund zu veranlassen, ihm das Präsidium zu übertragen? (Wobei er aber auf der Strecke gestellt wird und Krone und Leben verliert).

Aber Erbt konfrontiert zu seiner Erleichterung in 2. Sam. 15 die vv. 25 und 27: zwei gesonderte Reden Davids, die niemand unterbricht; in der zweiten ist aber von Umkehr der Lade nichts gesagt. Man habe also anzunehmen, Abjatar folge mit der Lade dem Könige. Indes nach v. 29. 35f. ist Abjatar und die Lade in der Stadt. Oder reist die Lade etwa ohne Priester? Man weiss nicht, was sich weniger empfiehlt, dies oder die Ausscheidung von V. 29. 35f. als eines heterogenen Berichts, zu der man sich sonst gedrängt sähe.

Denn eben in diesen Versen werden die Fäden: Husai-David geknüpft. Was hülfe alle Schlauheit Husais, wenn David von ihm nicht Winke bekommen kann?[1])

In den beiden Priestern Abjatar nnd Zadoq sieht Erbt S. 82f. 98f. zwei verschiedene Prinzipien verkörpert, die geistige Mosesreligion ohne Opfergesetzgebung und die Religion der Riten und Sakramente; jenes liess Salomo fallen. David habe die begeisternde Stosskraft des Mosaismus in Dienst gestellt, um sein Reich zu gründen, es demselben aber nur mit solchen Abstrichen zur Verfügung gestellt, dass seine Regierung eher eine Glanzzeit des Kanaanismus zu nennen sei (S. 103). „Schlangenstein und

[1]) Noch kann vermutet werden, dass der Bericht über Ahitophel V. 31 ebenfalls voraussetzt, das in V. 29 Enthaltene sei vollzogen Wir brauchen V. 29 also aus mehr wie einem Grunde im Bericht. Näheres in meiner erst zu veröffentlichenden Schrift: Ursachen, Teilnehmer und Verlauf des Absalomischen Aufstandes.

Gichonquelle bezeichnen das von David Erreichte" (S. 100)[1]). Der Gott Davids heisse Dôd, der Salomos Šemeš[2]). Jedoch denkt Erbt den „Kanaanismus" nicht auf einen besonderen Stand begründet; die Hierarchie kam erst nachmals, und zwar vom Nordreich aus zu Einfluss (S. 109).

In Konsequenz dieser Anschauung steht der Schluss, Rehabeam habe die Lade ausliefern müssen, S. 105. Dagegen ist einzuwenden, dass dann die Agitatoren des Jahvismus in der Zeit des doppelten Königtums sich nicht auf Jerusalem berufen konnten. Die Kämpfe um die Gottesverehrung, die unter Josaphat, Hizqia, Manasse usw. vor sich gingen, wären dann in Penuel, in Betel erfolgt[3]). Wir sehen aber, dass Jerobeam die Stierbilder anschaffte.

Mit Recht wird daher Dibelius[4]) zu einer Begebenheit wie 2. Kg. 19, 14ff. das Vorhandensein der Lade voraussetzen. Man darf annehmen, dass in dem Geschicke der Lade der Tempelbau Salomos einen sakrosankten Zustand geschaffen hatte. In den dogmatischen Begriff von der Lade war es als ein festes Element eingegangen, dass sie des ganzen kultischen Apparats bedürfe, der sich unter dem Jerusalemer Königtum um sie gebildet hatte. Es muss aber etwas an der unablässigen Berufung Salomos und der Späteren begründet sein, dass David der erste menschliche Urheber dieses kultischen Stadiums der Lade sei. Die Theorie der Späteren ist vielleicht dadurch schon genügend gestützt, dass ein paar autoritative Gottessprüche in die Regierungszeit Davids fallen, die der Lade ihren

---

[1]) Über beide jetzt auch Kittel, Beitr. z. Wiss. v. A. T. Heft I, S. 171ff., 186ff. — Statt „erreicht" wäre richtiger „geduldet", „übernommen" zu sagen. Der Jahvismus mag hier einem älteren Kulte aufgepropft worden sein, ähnlich wie der protestantische Gottesdienst in Kirchen aus dem Mittelalter vor sich geht. Ist aber die Reformation deshalb im Katholizismus stecken geblieben?

[2]) Stellen wie 2. Sam. 12, 11f. u. ä. können so viel jedoch nicht beweisen.

[3]) Ältere, wie Movers, Hitzig, Ewald hatten den Untergang der Lade in die spätere Königszeit verlegt.

[4]) Lade Jahves S. 47 = Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N. T. 7. — Die durch Jensen und Erbt veränderte Sachlage machte eine erneute Bearbeitung eines Teiles des von Dibelius Behandelten erwünscht; ausführlich wird sie nur, wo sie von Dibelius abweicht, bez. ihn ergänzen kann. Ein ähnliches Verhältnis haben die vorliegenden Ausführungen zu Meinhold (in: Theol. Arb. aus d. rhein wiss Pred. Ver. Neue Folge. IV. 1900).

Standort anweisen. Solche mag man aus 2. Sam. 7. 24 heraussuchen. Irgendwann in der alten Geschichte muss doch einmal dieses und jenes kultische Novum geschaffen worden sein; die Quellen verdienen aber Anerkennung für ihren Mut, einzugestehen, dass es ein Novum war[1]).

Die Anwesenheit der Lade in Jerusalem seit David ist denn auch eine so vorzüglich bezeugte Tatsache, dass sie nicht bestritten werden kann. Über die Bedeutung der Anwesenheit gehen die Meinungen jedoch auseinander. Ihre Bedeutung wird sich einerseits an dem durch die Lade begründeten Zustande erkennen lassen, anderseits an den Umständen ihrer Überführung nach dem Zion.

II.

Fassen wir zunächst letztere ins Auge. Wie weit der Bericht (2. Sam. 6) über die Übersiedelung geschichtlichen Wert besitzt, wird sich bei seiner Befragung ergeben. Von Asdod bis Ekron habe die Lade nirgends bleiben können. Sie wurde immer weiter zurückgesandt — zu den Israeliten, ergänzte man bisher[2]) und bürdete damit dem Bericht in der Tat etwas Unglaubliches auf: Palladien gibt der Eroberer nicht leicht den Besiegten zurück; das hiesse alle auf ihre Eroberung gegründeten Zustände widerrufen. Die Israeliten aber hätten das nicht einmal begriffen.

Unter der Voraussetzung, die Lade sei den Israeliten zugestellt worden, leidet der Bericht hierüber an erheblichen Unbegreiflichkeiten; daraus könnte ebensogut gefolgert werden, dass die Lade des Aufhebens, das David von ihr jetzt machte, bisher nicht wert geachtet worden sei.

Wie aber, wenn die Lade aus dem Philisterlande (1. Sam. 6, 1[3]) nicht in ein von Israeliten unter philistäischer Oberhoheit

[1]) Man darf zugeben, dass sowohl Gen. 14 (Salem) als 22 (Moria = More? Amoriter?) nachträglich auf Jerusalem gedeutet worden sind, um die Eignung der dortigen heiligen Stätte zum Opfer uralt erscheinen zu lassen. Wir haben aber keine Mittel, um das Alter solcher Umdeutung zu bemessen, und dass die Parole dazu von David schon ausgegeben worden sei, ist mindestens unwahrscheinlich.

[2]) S. aber Dibelius S. 123.

[3]) 2. Sam. 6 ähnelt 1. Sam. 6f. „fast wie ein Ei dem andern: der neue Wagen, die ihn ziehenden Rinder, der Abbruch der Fahrt, das Opfern

besiedeltes Gebiet ging? (a) Sie geht nach Bet-šemeš, wo man ähnliche Bevölkerung vermuten darf, wie im gleichnamigen Ort Ri 1, 33[1]), und wie in Gezer; gleich dabei liegt nämlich Timna, mit „philistäischer“ (Ri 14), genauer doch wohl kananäischer, von Philistern nur regierter, Bewohnerschaft. (b) Erwägt man ferner, wie nahe laut 2. Sam. 5, 25 die Philister an Davids Sitz heranreichen müssen, so kann man sich kaum gering genug vorstellen, was — bis zur Übergabe Gezers — die ersten Könige Israels in der Saron-Ebene zu sagen hatten. Am deutlichsten zeigt uns die Eröffnung ihrer Schiffahrtsbestrebungen von Ezeongeber aus, der Staatsvertrag mit Hiram, dass die Mittelmeerküste noch lange andern Leuten gehört hat.

(c) Grosses Elend[2]) hub — 1. Sam. 6, 19 — auch in Bet-šemeš mit der Ankunft der Lade an. Man muss sich ernstlich fragen, ob die Betroffenen Israeliten gewesen sein können, obwohl

α) die Namen Josua, Jekonja das behaupten — dieselben mögen aber sekundär aus minder bekannten verschrieben worden sein; — s. übrigens E. Meyer, Isr. u. Nachbarst. S. 476, 3 —

---

von gerade zwei Tieren, der Tod durch die Lade, das Motiv der Furcht, das Holen und die Weiterschaffung der Lade ohne Benutzung des neuen Wagens — 1. Sam. 6, 14 wird er vorher verbrannt — die Darbringung des Opfers, nachdem man mit der Lade ans Ziel gelangt ist —, alles dazu noch fast in genau gleicher Reihenfolge“. Jensen, a. a. O. S. 487 f. — Die Frage ist zunächst: Folgen solche Ähnlichkeiten aus Abhängigkeit von einem Erzählungstyp, oder aus der darzustellenden Sache? In ersterem Falle entstände ein Problem dadurch, dass in der einen Darstellung die Leute die Lade los werden wollen, in der andern sie sie haben wollen; dass einmal Fluch, einmal Segen von ihr ausgeht; dass einmal פָּרוֹת geopfert werden, einmal שׁוֹר וּמְרִיא usw., kurz, man muss sich dann die vorgeführten „Ähnlichkeiten“ genauer besehen, bez. die beliebig weit getriebene Abstraktion, vermittelst deren sie gewonnen sind; ganz abgesehen davon, dass Jensen Lokalkolorit sozusagen grundsätzlich als sekundär ausser Betracht stellt; natürlich weil es im Gilgamosepos nur eine sehr bescheidene Rolle spielt. Sollte hiermit nicht einer der grundlegenden Unterschiede zwischen den verglichenen Literaturprodukten berührt sein, welcher zu einer verschiedenen Beurteilung beider nötigt?

[1]) Zur Identifikation neigt Steuernagel, Einwanderung d. isr. St. S. 29; Procksch, nordhebr. Sagenbuch S. 335 A 2.

[2]) Wenn Winckler die Lade in ihrer vorköniglichen Zeit dem Tammuz vorschreibt, so müsste sich diese Behauptung noch damit abfinden, dass die Lade an Kananäern verderbend gehaust hat.

β) die einheimischen Kultusspezialisten Leviten heissen — doch dies könnte lediglich Amtsbezeichnung von √ לוי und ohne den traditionellen atlichen Sinn gewesen sein;

(d) Man lese die Aussagen v. 15. 19f. unter der Voraussetzung, es sei von Nichtisraeliten die Rede. Gewinnen sie nicht an Feinheit? Wir hätten dann das Merkwürdige, dass Nichtisraeliten dem Jahve der Lade Verehrung erwiesen hätten, etwa, indem sie ihn als Einen unter Gleichen anerkannten.

יֹשְׁבִים 1. Sam. 6, 21 (e) heissen gern die vorisraelitischen Bewohner Kanaans Gen. 19, 25. 36, 20. In dieser Benennung spricht sich noch, auch nachdem er in der Praxis aufgegeben war, der Nomadenstandpunkt der Israeliten aus. In Bet-šemeš und der folgenden Station Qirjat-je'arim nennt man die früheren Inhaber der Lade Philister. Daraus folgt nur dies, dass die Bürger beider Orte keine Philister sind: Kananäer könnten sie sein.

(f) Über Qirjat-je'arim fasst sich der Bericht kurz; er will offenbar im ganzen nur eine Variation des Themas erledigen. Aber man darf annehmen, dass die Lade dort kein Sterben mehr hervorrief; ausgesprochen ist es freilich nicht. Wenn dort alles gut ablief, so ist das gleichwohl kein Beweis, dass die Lade nun doch bei Israeliten angelangt wäre: Der Gott der Lade ist eventuell als Gott des Binnen- und Berglandes (1. Kg. 20, 23. 28) gedacht. Die Meeresebene lehnt er ab: הַעֲלוּ V. 21. גִּבְעָה 7,1 [1]).

---

[1]) Winckler a. a. S. 73 macht dies zum Eigennamen und scheidet von da aus den Bericht in zwei Quellen. Ausserdem hat er nun keinen Grund mehr, warum die Lade an ihrer neuen Station nicht mehr Verderben verbreitete. Erreicht wird auf diesem Wege schliesslich, dass die Lade im Geschlechte Sauls in Benjamin untergekommen sei. (S. 74). Nach dem anderen Berichte wäre sie dagegen aus Ba'alat-Juda geholt worden (S. 76). Vermutlich war sie weder von hier noch von dort her „und selbst ihre Vorgeschichte erdichtet" (S. 77). Dann wäre nur das eine unverständlich, wie Winckler fortfahren kann: „Dass diese Lade, die von der Legende als ein willkommenes Mittel benutzt wurde, um den Nachweis der Zusammengehörigkeit Israels und Judas zu liefern und Israel an Jerusalem zu fesseln, in der weiteren Legende dann Ausbildung" (= Ausbildung der Legende dann) „zur „Bundeslade" wurde, ist bekannt und braucht nicht mehr ausgeführt zu werden." Vielmehr wäre mit allem Nachdruck darauf

Qirjat-je'arim ist somit auf seine Bewohnerschaft näher anzusehen. Kananäerstadt ist es Jos. 9, 17; wohl auch 18, 28, wo nur die vordere Hälfte des Namens stehen geblieben zu sein scheint[1]). Die Leute dort heissen zum Teil wie überall bei den Semiten: Abinadab, Eleazar 1. Sam. 7, 1[2]); ferner Uzza

zu bestehen, dass dieser Prozess nachgewiesen würde; es müsste gezeigt werden, inwiefern diese Lade für die nationale Einheit etwas austragen konnte, und wieso diese Lade irgendwem „willkommen" gewesen ist. Der Nachweis, dass die verlorene und die wiedergebrachte Lade identisch seien, ist freilich auch nicht mehr zu führen; aber gesetzt, David habe nur ein Surrogat beigebracht, wäre hiermit aus Davids Kalkül auch das eliminiert was wir den Glauben eines Bevölkerungsteils an die Lade und deren Gottheit nennen dürfen? Holz hält nicht ewig; aber sei die Jerusalemer Lade nun echt oder nicht, so konnte David nur dann auf dieselbe Hoffnungen setzen, wenn ein gewaltiger Nimbus sie umgab. Dieser ist dann das konstante Element, das David nur auf sich lenkt. Von dem Nimbus lässt sich aber die mit der Lade zusammengedachte Gottesgestalt nicht trennen, an ihr konnte David nichts reformieren, etwa aus dem Elohim der Lade einen Jahve machen; denn wenn einer mit einem andern bekannt gemacht werden will, so ruft er die Vermittelung dessen, den der andere schon kennt. Die Jerusalemer Lade ist, gleichviel aus welchem Material, und von welcher Vorstation her, das Zeugnis für den nationalen vordavidischen Jahvismus. — Winckler selbst beurteilt sein Verfahren S. 77: „Für den geschichtlichen Bestand bleibt dabei wenig Erfreuliches übrig." Aber dies Urteil scheint nicht zuzutreffen. Es bleibt vielmehr auch unter diesem Verfahren im wesentlichen bei dem, was die Quellen sagen; das aber kann man dann wohl auch einfacher haben. Setzen wir also lieber den Fall, dass die Lade, auf die sich David berief, wenigstens nicht einem andern Gotte entzogen war; dass sie also mindestens legitim die Stelle der alten Jahvelade ausfüllte. Doch es wäre mehr als ungeschickt gewesen, die Lade aus einem Orte zu produzieren, ohne zugleich den Bericht über ihre Vorgeschichte bis zu demselben auszudehnen. Der politischen Opposition, ihren priesterlichen Beratern, durfte David eine solche Lücke nicht bieten. Die Unterschiebung eines heiligen Gegenstandes passt überhaupt nicht gut in eine Zeit, die im Neu-hervorbringen solcher noch so manches geleistet hat.

[1]) Die Tilgung der zweiten wird 1. Chr. 13, 6 aus Umtaufung des Ortes erklärt; die ursprüngliche zweite Hälfte wird in „Ba'al" 2. Sam. 6, 2 gesucht; Annahmen, die übrigens hier auf sich beruhen können. Winckler, Gesch. Isr. I S. 70 f. möchte von dieser Namendifferenz aus die historische Brauchbarkeit des ganzen Berichts über Verlust und Wiedergewinnung der Lade erschüttern; ähnlich B. Luther bei E. Mayer a. a. O. S. 184, 1.

[2]) Beide übrigens auch nicht nachträglich den Priestergenealogien einverleibt.

2. Sam. 6, 3, welcher Name gewiss schon seit vorisraelitischer Zeit an einer Örtlichkeit v 8 haftet; Achio (2. Sam. 6, 3) ist jedenfalls etwas anderes wie Achia, vielleicht aus Achior (Judit 5, 3ff.) verderbt; nicht weit davon — וַיַּטֵּהוּ scil. von der Fahrstrasse — wohnt endlich Obed-Edom (v 11), als Name ein offenkundiges Skandalon für jeden Jahveverehrer.

(g) Eigene Bemühungen hat es David nicht gekostet, in den Besitz der Lade zu gelangen. Es ist nicht nötig, sie zum Gegenstande eines besonderen Abkommens zwischen ihm und den Philistern zu machen[1]), bez. in ihrer Auslieferung eine der vom Sieger diktierten Friedensbedingungen zu sehen. Der Besitzwechsel an der Lade hellt sich durch einen fast allgemein[2]) aufgegebenen Text auf: David nahm den Philistern den מֶתֶג האמה aus den Händen. Das unklare zweite subst. könnte, wie schon vorgeschlagen wurde, mit אַמָּה אֵם[3]) zusammengehören. Dadurch würde der Ausdruck auf dem Gebiete des Staatsrechts heimisch, und zwar vielleicht schon des vorisraelitischen, kanaanäischen, da אם „Mutterstadt“ auch im Phönizischen anzutreffen ist, eine Stadt, die über einen weiteren Ring von Siedelungen die Hegemonie ausübt. Wäre 2. Sam. 8, 1 gesagt: David nahm den Philistern die Hegemonie aus den Händen, so wäre damit genau die staatsrechtliche Umwälzung bezeichnet, die David wirklich herbeigeführt hat. Die Philister hatten sich das Hinterland, Israeliten und Kananäer gleichermassen, tributär gemacht, und gerade ihre Fremdherrschaft hat beide Bevölkerungen einander näher geführt 1. Sam. 7, 14 exe. Jetzt werden sie auf ihr eigenes Gebiet eingeschränkt, die Meeresebene. Sie entsagen den Ansprüchen auf das Protektorat, oder wie man es nennen will, über das Hinterland. Ist aber der Gedanke der Hegemonie überhaupt begraben? Ist sie nicht vielmehr an David zediert worden? Das letztere scheint vorzuziehen, weil die kananäischen Städte nicht freigegeben werden konnten.

---

[1]) So Dibelius, a. a. O. S. 125.

[2]) Sievers, metr. Stud. III, S. 73 (Abhdlg. d. phil.-hist. Kl. d. k. sächs. Ges. d. Wiss. Bd. XXIII No. IV) lässt ihn stehen.

[3]) Es bleibt natürlich eine verschiedene etymologische Herkunft beider Worte möglich, doch haben sich beide in Israel, wie die Orthographie zeigt, aneinander gewöhnt.

Gerade mit Rücksicht auf ihre alte staatsrechtliche Stellung konnte man den Gedanken der Hegemonie nicht ohne weiteres fallen lassen. Er bot sicherlich die einfachste Form für David, um sich bei den Kananäern durchzusetzen. Dahingestellt bleibe, was er hernach aus diesem Titel gemacht haben mag. Denn für die vorliegende Untersuchung ist nur dies von Belang, dass innerhalb des vorausgesetzten politischen Umschwungs auch die kananäische Siedelung Qirjat-jeʿarim, bisher zu der Pentapolis der Saronebene zuständig, durch Recht und Vertrag aus diesem Verhältnis ausschied und unter das neue Königtum Hebron-Jerusalem kam, sozusagen mediatisiert wurde. Darauf schickte David hin und holte die Lade ab; sie steht dort einfach für ihn bereit, sobald er ihrer gedenkt.

Ganz glatt vollzog sich der Transport nicht. Der mit einem Todesfall begonnene Weg durfte so nicht fortgesetzt werden. Der Tod traf einen der von den Kananäern aufgestellten Walter der Lade. Er konnte den unbedingten Abbruch der Gemeinschaft zwischen Lade und Kananäern bedeuten, und damit würde sich eine der problematischen Stellen des AT. vereinfachen. Denn es war eine Ironie der Geschichte, dass die Lade bei den Kananäern angekommen war. Jetzt war sie in der Hauptsache wett gemacht. Die Lade war nur vorübergehend bei ihnen zu Gast gewesen. Aber das Kananäertum, vornehmlich des Kultes, sollte sich nicht an die Lade anhängen, sie wenigstens sollte davon unverworren bleiben[1]). Darum darf Uzza nicht mitgehen; er wäre in Davids Gotteszelt der alte Flicken auf dem neuen Kleid; mit seiner Person werden die Israeliten das ganze Prinzip los, das er vertrat; sie hätten ihn sonst ebenso mit übernehmen müssen wie Ri. 18, 19. Für die spätere Jerusalemer Priesterschaft war dies Ende mit Schrecken von Vorteil. Sie hat das Andenken daran nicht ohne Genugtuung festgehalten, den letzten Beherberger der Lade aber, Obed-Edom, für ihre eignen Reihen reklamiert oder wirklich rezipiert[2]).

Die Umstände, unter welcher die Überführung der Lade unter David erfolgte, schliessen sich somit zu einem Bilde origineller geschichtlicher Eigenart, teilweise bis zu jener Seltsamkeit, die allzu schwer zu fingieren ist, zusammen.

---

[1]) Um 1. Chr. 15, 13–15 steht es also nicht so schlecht, wie Wellhausen, Proll. S. 180 meint.

[2]) Köberle, Tempelsänger, S. 130f. A. — Weil er Gat zur Heimat hat, nennt ihn Guthes K. B. W. einen Philister; doch sollte die geographische Angabe nicht zugleich über seine Rasse Auskunft erteilen. — Wellhausen (a. a. O.) sieht in ihm einen Hauptmann Davids; wohl durch Kombination von 2. Sam. 15, 18f. und 1. Chr. 15, 16. 18 (משׁנה, שׁר); aber die Kombination setzt sich über Zeit und Raum hinweg.

III.

1. Der Zustand, der durch ihre Überführung geschaffen wurde, ist ein kultischer, politischer, und, wenn man die Anwendung des Ausdrucks im vorchristlichen Zeitraum gestatten will, auch ein dogmatischer. Es darf hiervon in aller Kürze die Rede sein, da die anzuführenden Angaben den Widerspruch weniger auf sich gelenkt haben, als dies bei einigen der bisher erörterten der Fall gewesen ist.

a) Die Herberge der Lade und des Königs ist ein Ort; dieser Ort wird neu kreiert. Das letztere ist eine Unionsmassnahme[1]), ähnlich wie im regno d'Italia die Rivalinnen Turin, Florenz, Neapel nur gerade vor Rom willig zurücktreten. Die geographische Lage Jerusalems verrät, zwischen wem die Union hergestellt wurde: zwischen dem wesentlich judäischen Süden, dem David von Geburt her angehörte, und dem volkreicheren, aber härter mitgenommenen Norden[2]). Die Erstürmung Jerusalems möchte (2. Sam. 5) sich als gemeinsame Waffentat[3]) unter der neuen Führung des Gotteslieblings (דוד[4])) darstellen, durch die er Nord und Süd die neue Brüder-

[1]) Vgl. Winckler, a. a. O. I S. 13. — Meinholds (a. a. O. S. 31) Besorgnisse fallen unter diesem Gesichtspunkte fort.

[2]) Vielleicht ist David hierin auch dem Vorgang Abimelechs, dessen Geschichte er studiert hat 2. Sam. 11, 21, gegen Tebeç Ri 9 gefolgt. — Über die gleiche Politik Omris bei der Begründung Samarias Procksch, nordheb. Sagenbuch S. 182.

[3]) Gegen Winckler, a. a. O. S. 174.

[4]) Die Vermutung drängte sich mir wiederholt auf, דוד sei nicht der erste, etwa bei der Beschneidung dem Isai-Sohne beigelegte Name, sondern, um an einen Ausdruck der Ägyptologen anzuknüpfen, der Thron-Name des Königs, der aber von Historiographen in seine ganze Lebenszeit vor der Thronbesteigung eingetragen worden sei, ausgenommen 2. Sam. 22, 19, einer allerdings wegen ihrer Knappheit schwer zu verwertenden Stelle. In der Amarnazeit wenden sich die vorderasiatischen Kleinfürsten ausser an den bekannten Janḫamu auch an einen gewissen Dûdu (Knudtzon, No. 188, 28 f., 164, 33–38), der von Pharao deutlich unterschieden wird, und sein Spezialberater für vorderasiatische Angelegenheiten, zugleich aber der Zeuge und Gewährsmann der schriftlichen Angaben der Kleinfürsten zu sein scheint. Das führt wohl darauf, dass er, ähnlich wie Janḫamu, mit dem von ihm vertretenen Gebiete vertraut war, und häufig in ihm weilte. Seine Stellung gegenüber den Kleinfürsten aber ist hoch. Man möchte

schaft unauslöschlich in die Erinnerung eingraben und ohne allzuviel Risiko erfolgreich inaugurieren wollte[1]).

b) In einer solchen Stadt wird die Lade nicht aufgestellt, weil man nicht weiss, was mit ihr anfangen; sie soll dort etwas. Das geht denn aus keiner Episode deutlicher hervor als der schon erwähnten 2. Sam. 15. Dort ist David bemüht, Jerusalem unverändert zu erhalten. Nur die Person des Königs mag wechseln; das ist ohnedies der Lauf der Sterblichkeit. Aber Platz und Palladium sollen beieinander bleiben. Daher verzichtet er auf das Palladium. Es entführen hiesse so viel, als die eigene Gründung widerrufen. An der Vereinigung von Lade und Jerusalem hängt nichts Geringeres als das Reich. Allerdings hat David damals das Reich über seine Person gestellt. Man gewinnt den Eindruck, dass er vorübergehend sogar bereit war, dem Sohne Platz zu machen; nur behielt er sich Aktionsfreiheit ihm gegenüber vor; darum lieferte er sich dem Anhange Absaloms nicht aus[2]).

---

daher fragen, ob der Isaisohn das Andenken dieses Dûdu in sich habe erneuern wollen. Aber dadurch wird noch die weitere Frage aufgerollt, ob und in welchem (papiernen) Verhältnis zu den Pharaonen er stand; Winckler a. a. O. I S. 26 stellt diese Frage als gänzlich überflüssig hin; Niebuhr, ebr. Zeit-A. S. 113 betont sehr stark 2. Sam. 23, 21.

[1]) Gerade durch das bei dieser Gelegenheit verrichtete Meisterstück (1. Chr. 11, 6) wäre Joab der beim gesamten Heerbann der Nation genehme Heerführer geworden; wer aber sind die „Blinden und Lahmen“ 2. Sam. 5, 6. 8? Etwa, die nicht mit ausrücken und Davids Glück nicht sehen wollten?

[2]) Ausführlicher hierüber meine zu veröffentlichende Schrift: Ursachen usw. des Absalomschen Aufstandes. Aus inneren Gründen ist es hiermit bestätigt, was 2. Sam. 15 behauptet, die Lade sei in Jerusalem geblieben. Nicht entscheidend scheint der von Meinhold, a. a. O. S. 10 A. 2 hervorgehobene Grund, die Lade habe nur gegen Nationalfeinde mitgenommen werden dürfen; denn das ist unter David dehnbar. Es ist von wenig Belang, wie man schliesslich mit der (S. 27) erwähnten Textunebenheit zurechtkommt, dass David zwei Reden nacheinander hält v. 25 f., 27 f. Nur die zweite ist mit der Einrichtung eines Nachrichtendienstes für den Abziehenden verknüpft. Man mag hier zwei Berichte auseinanderschälen, deren einer auf die Regierungsmassregeln achtete, der andere auf Augenblickshandlungen Davids in Verfolgung seines nächsten Zwecks. Oder man mag zwei Berichtgestalten annehmen, in denen namentlich die Reden, die sich zu entsprechen hatten, ziemlich differierten.

c) Wenn Jerusalem nach einer trotz ihrer politischen Ohnmacht durch Jahrhunderte lebenden Ansicht (Jes. 29, 1) legitimer Königssitz war, so hätte sich dies gegen jeden Davididen gekehrt, der aus politischen oder irgendwelchen Gründen seine Residenz hätte verlegen wollen. Ihm wäre solches Beginnen als eine Art Häresie angerechnet worden. Nicht färbt die Legitimität erst von der Dynastie auf die Stadt ab. Die Ansprüche Jerusalems sind auch abgesehen vom dynastischen Argumente begründet, durch das Heiligtum. Von ihm leitet sich das kühne Urteil ab, die Majorität sei abgefallen, nicht die Minorität. Das Heiligtum aber war um der Lade willen gebaut. Mithin ist diese ab David ein Reichsinsigne.

d) Als solches dient sie u. a. 2. Sam. 11, 11. Sie ist dort das Reichspanier gegen auswärtige Feinde. Dort aber knüpft sich an den mit ihr eröffneten Feldzug v. 11—13 ein alter, gemeinsemitischer, Kriegsbrauch[1]). So wenig wie er mag denn auch die Lade in solcher Umgebung etwas Neues bedeuten. Von hier aus verdienen dann die Angaben über den seinerzeitigen Verlust der Lade volle Beachtung. Zwar Jensen[2]) hat sich nicht abhalten lassen, dieselben für eine „ätiologische Erzählung“ zu erklären. Sie solle dartun, warum die Lade aus der Fremde geholt werden musste. Der betreffende Ätiolog hätte also gleichmässig *in maiorem ignominiam* seines Volkes und Gottes gedichtet. Nimmt man dagegen an, dass die Lade eine militärische Vergangenheit wirklich gehabt hat, so erklärt sich, warum das durch Krieg gegründete Königtum von ihr nicht lassen konnte. Zum Reichsinsigne musste sie sich durch irgendwelche imposante Vergangenheit empfehlen.

e) Zur militärischen Vergangenheit kommt die kultische nach 1. Sam. 1, 3; Ri 21, 19[3]). Demnach ist sie der Mittel-

---

Dem Hersteller unseres Textes wurde etwa, wenigstens, wenn es sich um Worte Davids handelte, die Wahl schwer; er mochte also den Paralleltext nicht ganz opfern. Ähnlich steht es noch 16, 10 f. (s. Klostermann z. d. St.).

[1]) Dessen Beachtung Jensen ein ganzes System von Folgerungen erspart hätte.

[2]) a. a. O. S. 187 f.

[3]) Genaueres zur Verwertbarkeit dieser Stellen bei Dibelius.

punkt von Festen gewesen. Aus 1. Sam. 21 f mit 1. Rg. 2, 27 schliesst Dibelius ausserdem, dass nach dem Verlust der Lade überhaupt der Kult zu Silo zertrümmert worden war (a. a. O. S. 121). Angesichts dieser Beobachtungen wird man auch an der Klage 1. Chr. 13, 3 „wir haben die Lade seit den Tagen Sauls nicht konsultieren können", nicht vorübergehen dürfen.

2. Die ehemalige Schätzung der Lade in kriegerischer und heimatlicher Beziehung mag sich auf ein Teilgebiet der Nation beschränkt haben, etwa den Stamm Joseph (vgl. Ex 33, 11)[1].

Man vergegenwärtige sich dessen Lage mit Hilfe von Ri 9, 45: er hat wahrscheinlich weder Sichem noch Silo mehr. In ihm waren indirekt aber auch andere Stämme getroffen; denn Ansprüche, über sein Gebiet hinaus zugezogen zu werden, erhebt er Ri 12, 1 ff., 8, 1 ff. Auch dass ein Mann aus Issachar Ri 10, 1 auf dem Gebirge Ephraim schaltet, zeigt eine alte Angliederung der Nordstämme an Joseph[2]).

Unglück lag auf Silo und seiner Priesterschaft, Unglück war der Weg der Lade durch die philistäische Pentapolis und

---

[1]) Hierauf haben Wellhausen, Stade hingewiesen; auch Meinhold (a. a. O. 22) wird schliesslich diesem Punkte zustimmen können.

[2]) Steuernagel, Einwanderung d. isr. Stämme S. 12 f., schloss umgekehrt, der Stamm Issachar müsse zu jener Zeit auf d. Gebirge Ephraim gehaust haben. — Ähnlich ist der Fall des „Richters" Ehud, über den Winckler, a. a. O. I. S. 158, sagt, er werde zwar ein Benjaminit genannt, stehe aber nicht an der Spitze seines Stammes. Das letztere wird, nicht ganz unzweifelhaft, aus der Angabe Ri 3, 27 gefolgert, dass er auf dem Gebirge Ephraim Israel zum Kampfe rief. Unter Israel könnte geschichtlich in dieser Angabe und v 15 ganz gut nur Benjamin verstanden werden. „Wenn der Widerstand von Ephraim ausging, musste er doch wohl ein Ephraimit gewesen sein." Also es sei „fraglich, ob ihn die Überlieferung ursprünglich als Benjaminiten bezeichnete". Vielmehr ist dies das einzige, was über Ehud feststeht. Die Erzählung enthält doch wohl die Leistung, durch die er es zum „Richter" brachte. Von seiner Tätigkeit in dieser Würde erfahren wir nichts (eine schematische Angabe v 30 b). Wir können also die Grenze seines Bezirks nicht feststellen. Aber es hätte nichts Unwahrscheinliches, wenn sich derselbe allmählich erweitert hätte, anfangs die Heimatgenossen umfassend, später auch solche, die weiter weg wohnten. Dies wären die ersten gelegentlichen Durchlöcherungen der Geschlechterorganisation, und durch sie kann am einfachsten die Vorstellung unterstützt worden sein, der einzelne Richter habe „Israel" gerichtet.

die kananäischen Städte bis zu Uzzas Tode. Das ist der Hintergrund, von dem sich David als Wiederbringer der Lade abhebt. Er ist der Mann, zu dem sie sich — endlich! — bekennt; der Mann, der das Glück hat[1]. Dieser Umstand musste ihm Joseph, und wen Joseph sich angegliedert hatte, zuführen. Wenn gesagt werden darf, dass die Lade ehedem in Joseph etwas gegolten hatte, und noch vermisst wurde, dann war auch die feierliche Einholung in Qirjat-je'arim keine künstliche Aufmachung.

3. Joseph erging es aber nicht anders wie seinerzeit Dan in Ri 18: Er konnte nicht die Lade ohne David wollen. Der Mann, der das Verdienst und Glück hat, sie wiederzubringen, kann nicht beiseite geschoben werden; davor warnt noch immer der düstere Hintergrund des mit der Lade verknüpften Geschicks. Somit wird nicht die alte Beziehung Josephs zu ihr hergestellt, er erhält die Lade nur bedingt zurück. Konnte es nicht sogar wie etwas Befreiendes, wie eine neue Ära empfunden werden, wenn die Lade jetzt einen neuen Ort verlangte? Joseph erlangte das Benutzungsrecht wieder, nicht aber das Verfügungsrecht über die Lade. In dieses war David eingerückt und zwar durch den majestätischen Gang der Ereignisse, nicht durch eigne Berechnungen. David ist durch den Süden auf den Schild gehoben worden, den Norden, der ihm schon seine Willigkeit tätig bezeugt hat, hat er vermittelst der Lade auch objektiv jetzt in seiner Hand. Da war es nicht schwer, die Kompromissformel zu finden: Er mit der Lade lasse sich zwischen beiden Gebieten nieder, so haben ihn beide.

Davids Burg war das Denkmal der Union: in seiner Person hatte das Königtum den Süden, in der Lade den Norden. Wenn einer von den drei Faktoren der Union ausgewechselt werden musste, dann nicht Platz und Palladium, sondern Person; schon nach dem Lauf aller irdischen Dinge musste man sich mit dem letzteren Wechsel in Gedanken befreunden; David begründete daher eine Dynastie; stirbt der einzelne Träger der Krone, so vererbt er das in seiner Person Errungene dem Sohne. Die Reichshälften hatten jede ihre Opfer gebracht:

[1] Vgl. Smend, Lehrb. d. a. t. Rel.-Gesch. S. 63 f.

Die Judäer willigten ein, dass Hebron nur lokale Bedeutung behalte, die Joseph-Leute hatten auf die volle Wiederherstellung Silos und Sichems verzichtet; doch nicht zugunsten beliebiger Orte, sondern zugunsten Jerusalems.

4. Ein Blick in die folgende Geschichte der Residenz und des zugehörigen Königtums lehrt, wie der in Jerusalems Stellung ausgedrückte Kompromiss den Keim von Gefahren in sich barg, die anfangs beschworen wurden, zuletzt aber nicht mehr. Zugleich stellt sich heraus, dass die Lade trotz des ihr zu Ehren errichteten Krontempels an politischer Zugkraft fortan abgenommen hat. Der Staat hat einen anderen Charakter angenommen, und davon wurde auch die Lade betroffen, sie trat faktisch in den Hintergrund; sie befindet sich überhaupt seit Jerusalem auf der absteigenden Linie ihres geschichtsbildenden Einflusses. Ist diese Beobachtung richtig, so führt auch sie zu dem Schluss, dass nicht erst die politische Rolle die Lade zu jener religionsgeschichtlichen Stellung gehoben hat, kraft deren sie das Vorhandensein des Jahvismus bezeugt, auch in diesem Sinne Jahves Thronsitz nach der durch Meinhold und Dibelius erneuerten Ansicht v. Hofmanns[1]). Ihre politische Rolle unter David hat sie vielmehr gespielt, weil sie bereits ein Objekt von idealem Wert war. So werden wir genötigt, eine vorpolitische Bedeutung der Lade anzunehmen, aus welcher sich ihr politisches Auftreten unter David erst begreift.

Hiermit fällt aber auch die Ansicht[2]), dass David mit der Lade den Jahvismus begründet habe[3]).

[1]) Weissag. u. Erfüll. I. S. 140 ff. — Dieser gewichtige Vorgänger ihrer Ansicht scheint den erwähnten Forschern entgangen zu sein.

[2]) Winckler, Gesch. Isr. I. S. 23 f., 70 f.

[3]) Das Aufkommen jahvehaltiger Personennamen seit David (Böhmer, atlicher Unterbau des Reiches Gottes S. 42 f.), kann man nicht für Zufall halten. Sie erklären sich wohl genügend aus dem Eintreten des Nationalgefühls ins Volksbewusstsein bei Errichtung des Königtums; denn die verdrängten Personennamen hatten gemeinsemitische Bestandteile gehabt. — Dass aber die Lade in ihrer vordavidischen Zeit bereits zu Jahve gehörte, bedarf bei dem oben entwickelten Verständnis der Quellen und des Hergangs keines Beweises mehr. Legenden, durch die man sie als Instrument Jahves legitimieren wollte, konnten doch nicht gut in die nächsten Dörfer

Der Blick in die Folgezeit zeigt die Leute des Nordens zunächst nicht von Rivalitätsbewusstsein erregt. Sie suchen ihr Recht wirklich bei David 2. Sam. 15, 2; sie lassen ihm seine Verdienste 19, 10 f.

Nicht so günstig sieht das Verhalten des Südens gegen David aus, zu dem von jetzt ab auch Benjamin gezählt werden muss. Benjamins Verstimmungen haben ihre eigenen Gründe. Aber es scheint, dass auch Juda schwer zu behandeln war. Das folgt vor allem aus der Beteiligung Abitophels und Amasas am Absalomschen Aufstande, vielleicht aber auch aus dem Urteil Absaloms über die königliche Justiz 15, 3 f. Dort ist nämlich von „Israel" und seinen „Stämmen" in ganz ähnlichem Tone die Rede, wie 19, 10—12, wo die Judäer nicht zu diesen gerechnet sind. Somit wäre hier eine Benachteiligung der Nordleute gelehrt, und zwar zum Teil direkt durch Judäer, — dass solche im Rate des Königs sitzen, erfährt man u. a. auch 13, 32, — anderenteils wohl dadurch, dass die Judäer den König beständig für heimische Angelegenheiten in Beschlag nahmen und die Angehörigen der anderen Stämme ihnen den Vortritt lassen mussten. Die Hoffnung der Judäer ginge demnach darauf hinaus, im neuen Gesamtstaat der Herrenstamm zu werden[1]. Eine solche Hoffnung ist angesichts der Umstände, wie der Gesamtstaat geworden ist, nur begreiflich.

Von Erbt ist die Ansicht geäussert worden, dass die Judäer (a. a. O. S. 12 f.) erst zuletzt in Kanaan eingebrochen sind und die Philister also nicht eigentlich zu spüren bekommen hätten. Wenn man — mit E. Meyer[2] — über den Wert von Ri 1 nicht gering denkt und ausserdem etwa noch an Otniel Ri 3, 7 ff. erinnert, kann man dieser Ansicht nicht beitreten. Es ist vorsichtiger, den Judäern nicht das Bewusstsein beizulegen: wir haben die andern befreit, was sie dann auslegen hätten können: wir haben sie für uns erobert.

Aber ein Wahrheitsmoment haftet dieser Betrachtungsweise an: ohne die Judäer hätte David sein Werk nicht vollbracht. Die Judäer hatten dann eingewilligt, diesen Mann mit den anderen zu teilen, d. h. aber wenigstens so viel: Sie hatten die andern nicht gebraucht oder gerufen, die andern waren zu ihnen gekommen. Sie konnten schliesslich doch die Formel prägen, das Reich sei von Judas Gnaden. Damit mussten sich aber Prätentionen auf jedem Gebiete des Staatslebens einstellen.

Auch ist nicht zu unterschätzen, dass die Judäer tatsächlich einmal die ganze Nation im Schlepptau hatten, im Absalomischen Aufstand.

---

und nächstvergangenen Jahre gelegt werden. Wären aber die Angaben reichlich später als David, dass unter ihm Jahve sich so zur Lade bekannt habe, könnte man dann ihn noch als Begründer des Jahvismus festhalten? Dann konnte die Lade auch unter ihm noch unverändert dem Tammuz erhalten geblieben sein. — Wenigstens bis zu den Eliden zurück wird sich die Beziehung der Lade auf Jahve behaupten lassen

[1]) Gen 49, 8 ff.

[2]) Isr. u. Nachbarst. 510 f. 525; auch Steuernagel, a. a. O. S. 29.

Damals wollten sie einen König, der ihren Willen tue. Der König hatte ihre Zuneigung jedenfalls dadurch eingebüsst, dass er — statt die Macht der Krone zu verstärken — ihren nördlichen Genossen mehr geboten hatte, als sie ihnen bewilligt hätten. Es wäre aber nichts Ungewöhnliches, wenn der, welcher beide einigen wollte, sie auch gegen sich einigte. Das unnatürliche Bündnis zerfiel mit Absaloms Tod; wie es scheint, hat David durch Versprechungen Juda zum Einlenken gebracht, die auch eine Pression gegen den Stamm enthalten: In 2. Sam. 19, 12—14 könnte ein versteckter Hinweis herausgefühlt werden, dass das Königreich Jerusalem zur Not auch ohne Juda bestehen könne. Die Judäer könnten dann in die Lage kommen, um Aufnahme in dasselbe nachsuchen zu müssen.

Das Kunststück des Königs hiess also einstweilen weiterhin: Die Judäer müssen bevorzugt werden, ohne dass die andern dadurch benachteiligt würden. Um es *in concreto* durchführen zu können, muss einer ein kluger Regent sein.

5. Doch konnte er auch hoffen, mit der Zeit die Judäer auf eine Stufe mit den übrigen herabzudrücken, durch Zentralisation und Hebung der Krone über alle. An beidem hat Salomo energisch gearbeitet. Dies beweist die Kreiseinteilung 1. Rg. 4: 3 Vögte im Osten v 13. 14. 19., 4 im Norden, v 12. 15. 16. 17., einer in Benjamin v 18, 3 in der Mitte, v 8. 9. 11. Einer nur sitzt zu Socho im Süden; das hat Nagl[1]) zu der Vermutung veranlasst, die Hälfte von Juda habe zu diesem, die andere zu Benjamin gehört. Buhl neigt zu der Annahme, das Gebirge Juda sei dem Vogt zu Juda unterstellt gewesen. Dann muss man mit Buhl und Klostermann, den in v 9 genannten Bezirk als einen westlichen Längsbezirk ansehen, der von Süden nach Norden beschrieben (?) wird, eventuell unter Textänderungen. Beides sind Versuche, der misslichsten Eventualität auszuweichen, dass Juda gar nicht besteuert sei[2]). Diese würde mit einem Schlage aufklären, warum die Nordleute verstimmt wurden. Ihre, zum Teil allerdings ungemein leistungsfähigen, Bezirke waren auch klein genug bemessen. Also bleibt doch der Eindruck zurück, dass Juda pro Kopf weniger belastet war als andere Bezirke, wobei allerdings in Rechnung gezogen werden muss, dass sein Gebiet an Produktivität hinter anderen zurückstand. Der Grund des Abfalles des Nordens ist das freilich nicht, höchstens des Beharrens der Judäer bei der Dynastie, zu welchen sich, etwa unter einem gewissen Druck, noch Benjamin gesellte. Die Nord- und Ost-Leute kehren dem Königreich Jerusalem den Rücken, weil sie fanden, dass sie nicht auf ihre Kosten kamen. Ihren Schwerpunkt

[1]) Nachdavidische Königsgeschichte S. 114. — Die Bemerkung zu Buhl, Geogr. Palästinas S. 80 ist unverständlich.

[2]) Hiergegen spricht die Heranziehung und gleichmässige Aufteilung des Ostjordanlandes. Diese lässt sich z. B. von der Annahme aus, dass die Bezirke nur für Krondomänen errichtet worden seien und also gar nicht das ganze Land umspannen müssten, nicht verstehen. Was aber dem Osten recht, ist wohl auch Juda billig.

ausserhalb ihres Gebietes verlegt zu haben, das war in der Begeisterung geschehen und konnte ihnen von einer klugen Regierung zur Gewohnheit gemacht werden. Aber diese Aufgabe wurde unter Salomo nicht mehr mit dem Masse relativen Geschicks und Taktes gelöst wie unter David. Der Norden drängte sich nicht mehr herzu, wie noch 2. Sam. 19, 42 ff., und er präsentierte nicht mehr, wie 20, 22 den Kopf des Feindes der Krone; 1. Rg. 11, 26. So entstand allmählich die Vorstellung, Jerusalem sei dem Partikularismus des Südens verfallen. Damit erhob sich der Gedanke einer Rückkehr nicht zur vorköniglichen, aber vorjerusalemischen, Ordnung der Dinge[1]). Was nun wurde, war eine Neuauflage Abimelechs. Das hierzu benötigte Sichem hatte Salomo wahrscheinlich selbst hergestellt, vgl. Ri 9 mit 1. Rg. 9, 19; 4, 8[2]).

Die Dynastie hatte ihre Ansprüche gesteigert. Sie hatte das nicht aus Eigennutz nur getan, sondern, um etwas Dauerndes zu schaffen. Zuletzt aber, unter Rehabeam, sieht man ein offenkundiges Missverhältnis zwischen den Ansprüchen und den Mitteln, sie durchzusetzen. Eine gewinnbringende Unternehmung, wie die zur See, hört auf; dagegen hätte das Verhältnis zu Ägypten überraschende Kraftentfaltungen benötigt; da diese nicht geleistet werden konnten, trug Ägypten das Seinige dazu bei, die Vereinsamung der Dynastie zu einer bleibenden zu machen[3]). Nicht mehr Ruben war der Erstgeborene, wie vielleicht einst dieser Stamm geführt hatte, Jos. 18, 17; nicht mehr Juda war der Herzog, sondern Joseph hatte, als Dritter in der Reihe, die Führung unter den Stämmen an sich gerissen, der sich der Osten anscheinend infolge äusserer Zwangslage, so der Aramäernot, von Anfang des Nordreichs an nicht versagen konnte, der aber zeitweise auch Juda in Vasallenstellung nachgeben musste[4]).

IV.

Teilweise also hat es eine Veränderung der weltpolitischen Lage gehindert, dass das davidische Reich Jerusalem eine

[1]) Vgl. auch Am. 5, 4

[2]) Hierzu Nagl, a a. O. S. 100.

[3]) Erbt leitet das Verfahren aus Amarna 180, 60 ff. ab: Sieh, der König hat gelegt seinen Namen auf das Gebiet von Jerusalem für immer, und nicht also wird er (es) verlassen; der König legt auch allgemein seinen Namen „auf den Osten und Westen".

[4]) Der Ausdruck bet Joseph 1. Kg. 11, 28 antizipiert wahrscheinlich den Titel der politischen Gründung Jerobeams für die Zeiten Salomos, da er erst angesichts des geschichtlichen Auftretens Jerobeams niedergeschrieben ist. Es wäre unbegründet, aus ihm auf einen nordisraelitischen Sonderstaat

dauernde Grösse wurde, teilweise aber sind die Nächstbeteiligten daran schuld, dass die Lade gewissermassen an einem Gestade, das nicht ihre Heimat war, haften blieb. David hatte gehofft, durch die Lade den Norden zu gewöhnen, über seine Marken hinauszudenken und das Nationalbewusstsein des Nordens auch über die Judäer zu erstrecken. Der Erfolg war aber, dass Joseph, der die Lade an die Gesamtnation hingegeben hatte, sie jetzt überhaupt aufgab. Noch der Tempelbau war sicher bestimmt, ihm die Lade teurer zu machen. Aber es ist oft betont worden, dass er mehr königliches Privatheiligtum als Volksheiligtum war. Dadurch, dass sich der König abschloss, baute sich eine Schranke auch zwischen Lade und Volk; doch 1. Kg. 12, 27 f. warnt vor Übertreibung dieser Behauptung. Haben die Könige die Gefahr geahnt, und war die Gefahr unabwendbar?

Darauf ist zu erwidern, dass jedenfalls nicht David durch seine Behandlung der Lade die Gefahr heraufbeschwor. Wenn irgend etwas berufen war, die Reichsteile aneinanderzuschweissen und das Auseinanderfallen zu verhindern, dann war es — nach ihrer besprochenen Vorgeschichte — die Lade. Es war daher das richtige, dass David sie für die Reichsidee nutzbar machte; und man wird sogar sagen dürfen, dass ihm die Durchführbarkeit der Reichsidee erst an der Lade aufging. Die Zugkraft der Lade nahm u. a. dadurch ab, dass die Kriegführung ihrer seltener bedurfte[1]), also infolge von Fortschritten im Ausbau des Reichs. Für David lag noch kein Anlass vor, auch für solche Generationen zu sorgen, die es nicht mehr gewohnt waren, dass die Lade im Zelte hauste. Er gründete die Reichseinheit und gründete sie so, dass sie sich, bei unvermeidlichen Krisen, ausgestalten konnte. Zugrunde gegangen ist sie nicht an Fehlern des Gründers, sondern an Fehlern der Nachkommen; und schliesslich muss eben jede Generation das Ihrige dazu tun, um zu halten, was sie überkommen hat. Von

im Staate Davids zu schliessen, der nur durch Personalunion mit dem übrigen verbunden wäre; dies gegen eine wiederholt auftretende, jedoch nicht auf obige Stelle begründete, Theorie Erbts. — Vgl. auch Pr. R. E.³ Art. Salomo S. 402.

[1]) Ob Salomo noch zu Felde zog, ob er die Lade ausschickte, wenn er zu Hause blieb, wissen wir nicht. Möglich, dass die Popularität der Lade auf diesem Wege ausstarb, vgl. Meinhold, a. a. O. S. 8. 44.

dem Gründer kann man nicht verlangen, dass er auch noch die Fehler unterbindet, in welche die Nachkommen verfallen könnten.

Der Gründer war weit davon entfernt, die Gottesgegenwart mit Hilfe der Lade anderen Orten abzusprechen. Als er seine Absetzung von Hebron her erfährt, unterwirft er sich ihr als einem Spruche Jahves. Ähnlich tolerant[1]) handelt, gewiss in seinem Auftrag, Joab gegen Abel Bet-Maacha. Der Reichsangehörige konnte seine religiösen Bedürfnisse unter David so wie bisher befriedigen. Daran, dass David durch sein Jerusalem eine religiöse Entbehrung allen ferne Wohnenden zugemutet hätte, ist also nicht zu denken. In diesem Verzicht auf künstliches Zentralisieren[2]), der die Fortdauer der partikularistischen Heimats- und Heeres-Organisation garantiert, liegt ein eigentümlicher Optimismus. Ist das Reich gut und berechtigt, wird es sich auch halten. So denkt schliesslich nicht ein Einzelner, sondern eine gehobene Zeit. Von diesem Optimismus wenigstens haben die Nachfolger ein Teil nachgelassen. Es wäre nicht zu verwundern, wenn gerade dieser Nachlass — bei sonstigen gehäuften äusseren Schwierigkeiten — den Sinn für das Reich unterwühlt hätte. Von oben wurde das Beispiel gegeben, dem Reich objektive, reale Stützen zu schaffen[3]). Aber für ihre Herstellung wurden unwägbare Schätze der Gesinnung geopfert[4]). Das Echo von unten hat dann Rehabeam gehört.

Dass der Optimismus des Ahnherrn mit auf der Lade, jedoch nicht wegen ihrer politischen Seite, beruhte, kann keinem

[1]) Die Grenzen der Toleranz zeigen 2. Sam. 12, 30 (hierzu Böhmer, atlicher Unterbau etc. S. 83) und Mesa 18 (nach Winckler, Gesch. Isr. I S. 69 f.). Hier handelt der König im Willen und Auftrag der Nation (2. Sam. 8, 2. 4. 6f. 11. 14.) und beurkundet die territoriale Zugehörigkeit der eroberten Gebiete zu seinem Staat.

[2]) Von wann an die Behauptung: Im Norden bestand keine Zentralisation wie in Juda — gelten soll, darüber spricht sich Winckler, a. a. O. I S. 65 nicht aus. Dasselbe S. 69: den alten Kult von Bet-el hatten David und Salomo als den bedeutendsten von Nordisrael und damit ihren Einheitsbestrebungen gefährlichsten auszurotten versucht. Aber beweisen lässt sich das weder aus dem gelegentlichen Auftreten der Bezeichnung ביתאון in 1. Sam. noch aus Ex. 32.

[3]) Ähnlich Winckler, a. a. O. I S. 80.

[4]) vgl. Pr. R. E., Art. Salomo, S. 402.

Zweifel unterliegen. Für Krisen und Kriege ist der Gott der Lade da; sie ist das Pfand seiner Hilfe. Sind die Nachfolger[1]) auf dieser Höhe der Überzeugung geblieben[2])? 1. Rg. 11, 5—7 berichtet freilich nicht das, was den Norden stutzig gemacht hat, doch fügt es sich in den Rahmen von Unionmassregeln ein, welche dem Volke das Reich entfremden; denn dieses Reich war wirklich nicht mehr das Reich Jahves, sondern Salomos[3]).

Die nächstfolgenden Regierungen bestätigen somit das Ergebnis der angestellten Untersuchung: die Lade hat einen so wesentlichen Beitrag zur davidischen Reichsgründung geleistet, dass dieselbe ohne die Lade überhaupt nicht geglückt wäre. Nicht aber hat die Gestalt Davids der Lade zu ihrer Bedeutung verholfen, sondern er dankt ihr teilweise die seinige. Die Lade ist zweifellos Reichsinsigne, aber auch noch etwas anderes, dies andere ist sie nicht erst im Anschluss an ihre politische Bedeutung geworden, letztere ist vielmehr der jüngere Zweig ihrer geschichtlichen Wirksamkeit. Mit ihrer politischen Zurücksetzung büsst sie nämlich überhaupt an Beachtung ein. Indem Davids Nachfolger ihre Aufgabe und alles, was zu deren Erfüllung geeignet war, einschliesslich der Lade, zu einseitig politisch auffassten, beraubten sie sich dessen, wodurch der Ahne und sein Reich gross geworden war. David hatte mit seinem Kapital klug gewirtschaftet, sie haben es heruntergewirtschaftet; zu diesem Kapital hatte auch eine vorpolitische Bedeutung der Lade gehört. Er hat die Bedeutung der Lade gemehrt, aber er musste an etwas Vorhandenes anknüpfen; schaffen hat er sie nicht können.

[1]) Die Blutsverwandtschaft Davids und Salomos hat nunmehr Jensen, a. a. O. S. 523 f., in Zweifel gezogen.

[2]) Frz. Delitzsch, mess. Weiss. S. 70, beobachtet treffend, dass von Salomo nicht wie von David 1. Sam. 16, 13 erzählt wird: da durchdrang ihn der Geist Gottes.

[3]) Nach Vergleich von 2. Sam. 7, 6—13 mit Jes. 2, 1—5 (= Mi 4, 1—3) ist allerdings auch eine höhere Betrachtungsweise möglich und mit obiger vereinbar; die Israeliten haben es sich fortab abgewöhnt, in Jahve ihren Kriegsgott zu sehen, und was sie in Politik verloren, in vielseitiger und tieferer Gotteserkenntnis gewonnen, denn auf Gott als den Gott des Rechts konnten sich hernach die Propheten berufen.

Die Haltbarkeit des Kanonbegriffes.

Von

R. H. Grützmacher.

Wenn Th. v. Zahn konstatiert „Gegenstand einer ernsthaften dogmatischen Denkarbeit und einer wirklichen Dogmenbildung ist der Kanon als solcher niemals geworden“ [1]) so trifft dieses Urteil nicht nur in vollem Umfang für die alte Kirche zu, der es zunächst gilt, sondern auch mit wenigen Ausnahmen für die nachreformatorische Zeit bis auf unsere Tage. Wir haben wenigstens in der lutherischen Kirche keine Dogmenbildung in bezug auf Wesen und Grenzen des Kanons erhalten, und die dogmatische Arbeit hat nur eine Reihe von Vorarbeiten geliefert, die aber sämtlich Kritik herausfordern. Dann aber ist es vielleicht gerade diese Erfolglosigkeit aller bisherigen Versuche, die vor neuer Befassung mit dieser Frage zurückschreckt und zu ihrer Beiseiteschiebung und Umgehung anreizt. Allein dabei kann sich doch die Theologie, die eine „bleibende Bedeutung des neutestamentlichen Kanons für die Kirche“ [2]) anerkennt, nicht beruhigen, und sie muss mindestens in ernsthafter dogmatischer Denkarbeit zu zeigen suchen, warum es auf diesem Gebiete zu keiner wirklichen Dogmenbildung zu kommen vermag, und was an ihre Stelle gesetzt werden kann und allein auch gesetzt zu werden braucht. In dieser Richtung wollen sich unsere an diesem Orte naturgemäss nur zu skizzierende Gedankenreihen bewegen.

Zu einer wirklich festen dogmatischen Begründung des Kanons in seinem ganzen Umfang wollte es die spätere lutherische Dogmatik mit ihrer Berufung auf das testimonium spiritus sancti bringen. Rein religiös und individuell sollte dem einzelnen unmittelbar vergewissert werden, dass der vorliegende

---

[1]) Geschichte des Kanons I,, S. 84.

[2]) So der Titel eines noch mehrfach zu zitierenden Vortrages von Zahn, der 1898 erschien (Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchh.).

Komplex von Schriften von Gott gegeben und zu einer unantastbaren Sammlung autoritativer und normativer Schriften verbunden sei. Die Historie sollte ausgeschaltet werden. Diese Entscheidung erregt allein schon theologiegeschichtlich angesehen Verdacht, hatte man doch bis zum Ende des 16. Jahrhunderts keineswegs auf historische Argumente für die Abgrenzung des Kanons verzichtet — ein Mann wie Chemnitz hatte sie vielmehr recht energisch herangezogen —, und es war seitdem kein solcher Umschwung in der gesamten Auffassung vom Wesen der Offenbarung und der Schrift eingetreten, der eine innerliche Überwindung und Abstreifung jener historischen Orientierung motiviert hätte. Zudem können es die alten Dogmatiker selbst nicht lassen, doch wenigstens dem historischen Zeugnis der alten Kirche eine gewisse Bedeutung für die Abgrenzung des Kanons beizulegen [1]), d. h. aber neben die dominierende dogmatisch-individuelle Begründung eine historisch-kirchliche treten zu lassen.

Das Unzureichende und Irrtümliche in der spezifisch altdogmatischen Methode ist so oft und so schlagend dargetan [2]), dass sich zu ihrer Kritik nichts Neues mehr sagen lässt. Der H. Geist versichert zwar die einzelnen Christen persönlich des zentralen Heilsgehaltes der Schrift, aber niemals der Form und des Umfanges, wie er im Kanon vorliegt, geschweige denn, dass jener Aussagen über die geschichtliche Herkunft und Zugehörigkeit eines einzelnen Buches zu jener Schriftensammlung machte. Infolge der Stringenz dieser Argumentationen ist, soweit ich sehe, von keinem späteren Theologen der entschiedene Versuch gemacht worden, den Umfang des Kanons allein auf religiös-individuelle Instanzen zu begründen. Am ersten lässt sich das noch von Beck (Einleitung in das System der christlichen Lehre 2. Aufl. § 87) behaupten bei seiner Ignorierung der Historie, aber er hat dann doch wenigstens seine Argumentationen beschränkt auf den Nachweis, die Schrift sei Offen-

[1]) Darauf macht besonders Ihmels „Die christliche Wahrheitsgewissheit" 2. Aufl. 1908 S. 55 ff. in sorgfältiger Untersuchung aufmerksam.

[2]) cf. z. B. Hofmann, „Die heilige Schrift Neuen Testamentes" I 8 ff. Zahn, „Die bleibende Bedeutung" S. 32 ff. Ihmels lc. 58 ff. R. Seeberg, Offenbarung und Inspiration 1908 S. 14 ff.

barungsurkunde, ohne der weiteren Frage überhaupt ausführlich zu gedenken, ob sie damit in ihrem traditionellen Umfang gerechtfertigt sei. Derjenige Theologe, der sonst am entschiedensten die Bahnen der altdogmatischen Lehrbildung einzuhalten suchte, Philippi, hat in unserer Frage ganz deutlich das Zureichen des testimonium spiritus sancti abgelehnt und der altkirchlichen Bezeugung von der prophetischen und apostolischen Abfassung der einzelnen Schriften entscheidendes Gewicht für ihre Einreihung in den Kanon beigemessen, also einen historisch-kirchlichen Weg, dessen nähere Ausgestaltung hier noch nicht zu beurteilen ist, beschritten. Auch Ihmels hat die gleiche Stellung eingenommen. Obwohl es zu einer der gewichtigsten Tendenzen seiner Arbeit gehört nachzuweisen, dass es „eine Vergewisserung um das Wort Gottes gibt, welche von Anfang an darauf angelegt ist, in der Gewissheit um die Schrift als das spezifische Gotteswort sich zu vollenden“ (l. i. 281), stellt er doch hinsichtlich des Kanons fest, dass zur Entstehung der Gewissheit um ihn eine „historische Untersuchung die Grundlage“ (295)[1]) bilden müsse und dann auf die Erfahrung zu achten sei, „welche die Kirche im Laufe der Jahrhunderte an diesem Schriftganzen gemacht hat“ (296). Mithin ist es bei Ihmels eine doppelte historische Betrachtung, die der Entstehung der einzelnen Schriften und dann der geschichtlichen Wirksamkeit des Schriftganzen, die für die Bewertung des Kanons im Unterschiede zu der religiös erfahrungsmässigen Vergewisserung um das Wort im Allgemeinen anzustellen ist.

Könnte das gleiche Resultat auch noch bei anderen Theologen, die sich mit unserer Frage beschäftigt haben wie bei Rothe herausgearbeitet werden, so genügen die herangezogenen Beispiele doch schon, um die Unmöglichkeit zu erhärten, dass eine religiös-individuelle Betrachtungsweise den Umfang des Kanons, sei es nun in der traditionellen oder auch in einer anderen sicheren Abgrenzung zu erreichen vermag. Und ebenso ist schon der andere Weg in Sicht gekommen, der dann allein übrig zu bleiben

[1]) „Dann aber wird eine Prüfung des Kanons zu allererst die Frage zu untersuchen haben, ob die einzelnen im Kanon vereinigten Schriften mit Recht auf diejenigen Offenbarungsträger zurückgeführt werden, unter deren Namen sie in die Kirche überliefert sind“ (295).

scheint, der historische. Er aber kann in recht verschiedener Weise verfolgt werden, und es gilt die hauptsächlichsten concret gewordenen Abwandlungen, die er gefunden hat, zu verfolgen und zu beurteilen, um sich daraus ein Urteil über das Mass seiner Leistungsfähigkeit zu bilden.

Am energischsten für eine historische Betrachtungsweise ist A. Ritschl eingetreten, ohne dabei die dogmatische Auffassung des Kanonbegriffes etwa abzulehnen oder auch nur zu erweichen. Er will den Weg der „geschichtlichen Beurteilung" (Rechtfertigung und Versöhnung II³ 11) einschlagen, um zu zeigen, „worauf die spezifische Bevorzugung der biblischen Bücher vor allen anderen christlichen Schriften beruht" (10). Es ist eine einzige geschichtliche Beobachtung, die er für ausreichend zur Erlangung dieses Zieles hält, nämlich die der „authentisch alttestamentlichen Bedingtheit" (17) der neutestamentlichen Schriften [1]). Die Wahl gerade dieses historischen Merkmales erklärt sich, wie Ritschl selbst bemerkt, aus den Resultaten, die er in seinem Werk über „die Entstehung der altkatholischen Kirche" gewonnen hat, und durch seine Anknüpfung an Hofmanns These von dem israelitischen Charakter auch der neutestamentlichen Schrift [2]). Wie immer man auch über die Richtigkeit dieser historischen Auffassung Ritschls, über das Verhältnis des Heidentums und Judentums zum Urchristentum denken mag und selbst, wenn man die heidenchristlichen Einflüsse ausschliesslich als so verderblich werten will, so kann man doch nicht leugnen, dass es sich dabei um eine historische Anschauung handelt, die keineswegs als eine allgemeingültige und erst recht nicht für alle Zukunft so gesicherte anzusehen ist [3]), dass man auf sie die

---

[1]) „Die Kehrseite davon ist die Beobachtung, dass die Erkenntnis der Apostel und neutestamentlichen Schriftsteller von dem Inhalte, der Bestimmung und der göttlichen Begründung des Christentums, ebenso wie der Gedankenkreis Christi durch ein solches authentisches Verständnis der Religion des Alten Testamentes vermittelt ist, welches dem gleichzeitigen Judentum, dem pharisäischen, dem sadduzäischen, dem essenischen abgeht" (15 ff.) Durch das gleiche Merkmal unterscheidet sich auch die kanonische Literatur von der altkirchlich heidenchristlichen, besonders von den apostolischen Vätern.

[2]) cf. z. B. Schriftbeweis II_1 ² 98 ff. I² 22 ff. Hermeneutik ed. Volck 58 ff.

[3]) cf. z. B. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte I². § 7 No. 27.

normative Geltung sämtlicher neutestamentlicher Bücher begründen kann. Aber gesetzt der von Ritschl empfohlene Massstab wäre in seiner Richtigkeit über allen Zweifel erhaben, wie steht es dann mit seiner Anwendung auf alle einzelnen Schriften und ihren Gehalt? Ritschl selbst macht in einer Anmerkung darauf aufmerksam, dass es eine Reihe von Stellen im N. T. z. B. Gal. 3,19 gibt, die das Gegenteil einer alttestamentlichen Bedingtheit an sich trügen und darum als nicht kanonisch ausgeschieden werden müssten. Mindestens wird sich gegenüber einer ganzen Reihe von neutestamentlichen Schriften, so etwa den johanneischen und lukanischen, bz. einem grossen Teil ihres Inhaltes gegenüber, die Frage nach ihrer authentischen alttestamentlichen Bedingtheit gar nicht aufwerfen lassen. Denn sie bringen vollkommen Neues, spezifisch Christliches. Konsequent nämlich durchgedacht und angewandt führt der Ritschlsche Massstab doch dazu, jede wirkliche Erhebung des neutestamentlichen Standpunktes über den alttestamentlichen abzulehnen, das A. T. zum Massstab des N. T. zu machen, und das ist mindestens so verkehrt, wie die Schleiermachersche Zerschneidung der Zusammenhänge zwischen A. und N. T. Aber auf diese inhaltliche Kritik des Ritschlschen Massstabes kommt es uns letztlich an diesem Orte nicht so sehr an, als auf den Hinweis, dass dieser scheinbar generelle, alle Fragen mit einem Schlage erledigende Massstab zu einer Fülle in ihren Resultaten ganz unsicherer, exegetischer und historischer Einzeluntersuchungen führt, ob denn nun, bz. welchen unter den neutestamentlichen Schriften jenes authentische Verständnis des Alten Testamentes in dem Masse zukommt, dass sie für kanonisch erklärt werden können. Ein Weg, der wirklich zu einem in seinem Umfang scharf begrenzten, normativen Kanon führt, ist der von Ritschl empfohlene keineswegs.

In einer Richtung mit Ritschl verwandt, nämlich insofern, dass auch eine einzige umfassende historische Beobachtung für die Geltung unseres Kanons verwandt wird, sind die Theorien, die den Blick auf das Verhältnis des Kanons zur Geschichte der Kirche lenken, so sehr sie sich auch durch die Einführung des kirchlichen Kriteriums und dessen nähere Ausgestaltung von der These Ritschls unterscheiden. Sehe ich recht, so lassen sich hier zwei Haupttypen unterscheiden, die aber beide auf von

Hofmann zurückgehen. Dieser wollte nämlich einmal untersuchen, ob die vorliegende Schrift die Beschaffenheit habe, die sie nach der dogmatischen Forderung des Lehrganzen haben muss, näm- die Heilsgemeinde bis zu ihrer Endvollendung in allen Bedürfnissen autoritativ leiten zu können. Dann aber fordert er einen „Überblick der Geschichte der Kirche in ihrem Verhältnisse zu dieser neutestamentlichen Schrift, aus welcher sich ergeben wird, ob und in welchem Umfange sie der Kirche das gewesen und geworden ist, was dort von einer ihrem Bedürfnisse entsprechenden neutestamentlichen Schrift gesagt war“ (die H. Schrift l. c. 52). Während der erste von Hofmann noch in weitgehendem Masse ausgeführte Entwurf bei keinem Späteren — ausser bei Hofmanns Schülern im engsten Sinne wie Volck — mehr das gleiche Zutrauen zu seinem Ertrage für die Kanonizität der Schrift gefunden hat, sind von dem zweiten, auf dessen Durchführung Hofmann verzichtete (l. c. 52), mehrfach Spuren bei neueren Dogmatikern nachzuweisen. Seeberg meint, der Glaube „fasst die Bücher als eine Einheit oder als die Bibel auf im Hinblick auf die Wirkungen, die von ihnen als Einheit ausgegangen sind“, und zwar „auf das religiöse Leben der Menschheit“ (Offenbarung 20 u. 21). Ihmels stellt nach den oben angezogenen Worten eine Forderung in der gleichen Richtung und individualisiert sie dann noch genauer dahin, dass diese Untersuchung nicht nur zu zeigen hat „wie immer wieder gerade an der Schrift neues Leben in der Kirche erwacht ist“, sondern auch „dass zu den verschiedenen Zeiten die verschiedenen Bestandteile des Kanons verschiedene Bedeutung für das Leben der Gemeinde gehabt haben“ (l. c. 296 ff.).

Am lebhaftesten unter allen neueren Dogmatikern hat sich aber Kähler dieses Gedankens bemächtigt und ihm eine detaillierte Begründung gegeben. Nach ihm hat auch die fertige Bibel eine Geschichte hinter sich, die von einem mächtigen Einfluss auf das Leben der Kirche und vieler einzelner Christen zeugt. Und diese Geschichte erscheint als „eine wesentliche Ergänzung zu der altprotestantischen Begründung des Ansehens der Heiligen Schrift; sie stellt neben das Zeugnis des heiligen Geistes für die Schrift als Gotteswort in jedem Herzen sein entsprechendes Zeugnis in der Geschichte der gesamten Kirche — neben das

Testimonium spiritus sancti internum in singulis ein gleiches Testimonium in ecclesia“ [1]). Kähler formuliert regelmässig den Ertrag dieser Geschichtsbetrachtung dahin, dass sie das „Ansehen“ der H. Schrift mitbegründen solle; er nennt, soweit ich sehen kann [2]), nirgends den kanonischen Umfang der vorliegenden Schrift, denn auch die Bezeichnung der Bibel als einer „festen geschichtlichen Grösse“ (l. c. 195) ist nicht in diesem Sinne zu verstehen. Kähler scheint mit dieser Zurückhaltung anzudeuten, dass der Blick auf die geschichtliche Wirkung der Bibel in der Kirche nicht ausreicht, um ihren Kanon fest abzugrenzen. Und er wird damit im Rechte sein. Was in der Kirche gewirkt hat, ist der Inhalt der in der Schrift befassten Offenbarung in seiner ursprünglichen Frische und Lauterkeit, nicht aber ist damit schon die Form und der Umfang dieser Schrift als normativ sicher gestellt. Denn würde die Einwirkung des Ganzen der Schrift auf die Kirche, würde ihr Segensgang in der Geschichte anders verlaufen sein, wenn der zweite Petrus- und der Judasbrief, der zweite oder dritte Johannesbrief ihm gefehlt hätten? Ja, würde selbst ihre Kraft in nennenswertem Masse geschwächt, ein bedeutender Kreis ihrer Wirkungen ausgeblieben sein, wenn im Ganzen der Schrift eines der synoptischen Evangelien gefehlt hätte? Die eine geschichtlich-kirchliche Beobachtung über die Geschichte der Bibel in der Kirche reicht selbst, wenn ihre konkrete Durchführung leichter wäre, als sie ist, nicht aus, um den Kanon der Schrift in seinem ganzen Umfange sicher zu stellen. Hofmanns Hoffnungen in dieser Richtung waren zu weitgehende. Sollte auf diesem Wege etwas erreicht werden, so müsste dem Fingerzeig von Ihmels gefolgt werden, der neben einer Untersuchung der Wirkungen des Ganzen der Schrift die Aufmerksamkeit auf das Hervortreten der einzelnen Bücher zu bestimmten Zeiten lenken will, d. h. aber nichts anderes als den Nachweis fordern, dass die Wirksamkeit des Ganzen bedingt ist durch die Wirksamkeit seiner Teile. Die eine grosszügige Betrachtung der Geschichte des Schriftganzen würde sich umsetzen in eine Anzahl Detailunter-

[1]) Geschichte der Bibel in ihrer Wirkung auf die Kirche in „Zur Bibelfrage“ 1907 S. 275.

[2]) cf. Die weiteren auf S. 275 angezogenen Verweise.

suchungen der geschichtlichen Wirkungen der einzelnen Schriften. Würden diese letzteren Bemühungen zu dem Resultate geführt werden können, dass in der Tat jedes Buch des Kanons eine besondere Lebensspur in der Geschichte der Kirche hinterlassen hätte, so könnte allerdings die Summe dahin gezogen werden, alle diese Schriften verdienen wirklich ihre Vereinigung zu einer autoritativen Sammlung. Aber ist das ausführbar, ja selbst nur denkbar? Gewiss für den Römerbrief lässt sich aus seinen Wirkungen in der reformatorischen Epoche ein solches Urteil wohl begründen, auch für den Jakobusbrief vielleicht aus der segensreichen Rolle, die er in den sozialen Kämpfen der neueren Zeit gespielt hat, aber würde das ohne Künstelei für den Epheser- oder 2. Petrusbrief gelingen? Und hat nicht etwa der Hirte des Hermas oder Thomas a Kempis Imitatio im Leben der Kirche zu einer bestimmten Zeit und an bestimmten Orten ebenso tiefe Eindrücke hinterlassen, wie diese oder jene Schrift des Neuen Testamentes? Wir werden darum auch diesen historischen Weg, welche Umformungen man ihm auch geben mag, fallen lassen müssen. Auch er führt nicht zum Ziel einer wirklichen Legitimation des Kanons in seinem vorliegenden Umfang.

Dann bliebe unter den ausschliesslich historisch orientierten und angelegten Gedankengängen nur noch der übrig, den Hofmann speziell eingeschlagen und durchzuführen versucht hat. Seiner Tendenz nachzuweisen, dass gerade die Schrift in dem vorliegenden Umfang geeignet ist, die Christenheit auf dem Weg zu ihrem Ziele zu bereiten, will er auf zweifache Weise zur Anerkennung verhelfen. Man muss sich davon überzeugen, „erstlich, dass ausser den Gegensätzen und Beziehungen, unter welchen sich das Christentum in seiner Anfangszeit bewährt und behauptet hat, andere wesentlich neue und verschiedene nicht denkbar sind, und zweitens, dass jede der neutestamentlichen Schriften je nach der Beziehung, unter welcher das Christentum des Anfangs darin zum Ausdruck kommt, der entsprechende Ausdruck desselben ist, und zwar nicht nur als Ganzes, sondern auch in ihren einzelnen Bestandteilen, je nach deren Verhältnis zum Ganzen“ (Schriftbeweis II_2^2 S. 108). Während Hofmann meinte, das Erstere habe „sich bei dem Nachweise der Vollständigkeit, in welcher das neutestamentliche Schriftganze Denk-

mal des Anfangs der Christenheit ist, von selbst herausgestellt" (l. c.), sollte dem Nachweis des Zweiten sein letztes grosses Werk „die Heilige Schrift Neuen Testaments zusammenhängend untersucht" 1862ff., gewidmet sein, an dessen Spitze er das detaillierte Programm (S. 52ff.) gestellt hat. Allein so tiefdringend und genial auch diese Konzeption und so sorgfältig auch ihre ja nicht bis zum Ende durchgeführte Ausgestaltung ist, so vermag doch auch sie nicht mit Evidenz den Kanon der Schrift genau in dem gewordenen Umfange zu rechtfertigen. Denn in der ersteren Richtung kann man doch z. B. kaum sagen, dass die Eigentümlickeit einer grossen Anzahl der neutestamentlichen Schriften sich vornehmlich dadurch charakterisiert, wie sie das Verhältnis der Christenheit zum apostolischen Amte bestimmen (Schriftbeweis l. c. 105) und dass damit alle Probleme des Verhältnisses zwischen Gemeinde und Amt, wie sie in der Geschichte der Kirche aufgetreten sind, vorgebildet und gelöst seien. Auch der andere Gesichtspunkt, den Hofmann für die Gruppierung der neutestamentlichen Schriften wählt, ihre Stellung zu Heidentum und Judentum und deren Gegensatz dürfte sich nicht so scharf durchführen lassen und in dem Masse bedeutend für die Leitung der kirchengeschichtlichen Entwicklung sein. Es wird sich in dieser Richtung nicht mehr erreichen lassen als das Glaubensurteil, das Wort sei das Licht auf dem Wege der Kirche, durch einige historische Beobachtungen, die sich auf den Hauptinhalt unseres kanonischen Schrifttums und dessen Verhältnis zur Entwicklung der Kirche beziehen, über eine rein subjektiv stimmungsmässige Begründung hinauszuheben. Dem anderen Anliegen Hofmanns, die H. Schrift als einen inhaltlich einheitlichen Organismus, zu dem sich die einzelnen Teile als notwendig zugehörige Glieder verhalten, zu erweisen, liegt gleichfalls ein starkes Wahrheitsmoment zugrunde, denn die biblischen Schriften wollen ja alle „Christum treiben" und haben somit sämtlich ein Zentrum, um das sich ihre Aussagen gruppieren. Aber dieser Tatbestand schliesst doch noch nicht die Möglichkeit eines wissenschaftlichen Beweises ein, dass alle peripherischen Aussagen in diesen Schriften wirklich zu diesem Zentrum gehören und dessen Zentralität mit ihrem Wegfall gefährdet würde. Der Eindruck, dass das Thema probandum die

historische Untersuchung und ihre Resultate bedingt, ist doch gegenüber dem Hofmannschen Unternehmen nicht von der Hand zu weisen, und man fragt sich, ob nicht nach seiner Methode sich auch diese oder jene spätere christliche Schrift ebenso als zugehörig hätte erweisen lassen, wenn sie zufällig in dem überlieferten Kanonsverzeichnis gestanden hätte. Bei all diesen Versuchen durch exegetisch-historische Beobachtungen den Kanon als Ganzes zu rechtfertigen, wirkt das dogmatische Ziel leitend und trübend schon auf das historische Verfahren ein, weil es dieses mit der Lösung einer Aufgabe belastet, die ihm nicht mehr zufällt.

Die kritische Skizze der hauptsächlichsten Versuche, auf dogmatischem oder historischem Wege eine feste Gewissheit um den Kanon als Ganzen in dem uns vorliegenden Umfange zu erreichen, wollte die Überzeugung von ihrer tatsächlichen Unzulänglichkeit begründen. Das liegt aber nicht in den Mängeln ihrer konkreten Durchführung begründet, so dass man von neuen Versuchen in der Zukunft ein besseres Gelingen erhoffen dürfte, sondern in einer prinzipiellen Unmöglichkeit. Der Kanon in dem Sinne, wie ihm die gekennzeichneten Bemühungen gelten, ist eine historisch-dogmatische Grösse, da einem bestimmten in der Geschichte entstandenen Komplex von Schriften absolute Normativität im Sinne der Abgeschlossenheit und Unüberbietbarkeit zugemessen werden soll. Darum aber ist sie weder mit rein historischen Mitteln zu erreichen, da sich diesen der dogmatische Zug am Kanon als inkommensurabel erweist, noch mit rein dogmatischen Mitteln, da für diese das historische Element an ihm nicht zu erfassen ist. Die historische Methode kann niemals von sich aus allein einen bestimmten geschichtlichen Tatbestand aus der Relativität seines Seins und seiner Erfassung herausheben. Sie muss vielmehr mit der doppelten Möglichkeit, die ja auch auf dem in Rede stehenden Gebiet schon öfter zur Wirklichkeit geworden ist, rechnen, dass sich die geschichtliche Auffassung von seiner Entstehung, also hier vom Zustandekommen des Kanons, von der erst allmählichen durch Schwankungen hindurchziehenden Sammlung und Ausscheidung der einzelnen Schriften, verschiebt und damit seine Wertung eine andere, aber immer nur relative wird. Denn es ist nicht ab-

zusehen, wie der Historiker, der das allmähliche, keineswegs geradlinige Werden beobachtet hat, von sich aus dazu kommen kann, ihm in einem bestimmten Stadium den Charakter des Stillstandes und der Absolutheit zuzumessen. Er kann nicht mehr konstatieren, als dass nach dem gegenwärtigen Stande der historischen Forschung zu dem Kreis der urchristlichen Schriften diese und jene gehören, vermag aber keinerlei Garantien zu bieten, dass dieses Urteil sich nicht noch einmal ändert, und vor allen Dingen nicht zu sagen, warum wir noch diesem Schriftenkomplex „bleibende Bedeutung“ beimessen. Andererseits vermag das dogmatische Urteil, wie schon oben bei der Besprechung der Theorie von dem Testimonium spiritus s. angedeutet wurde, aus seinen Quellen, dem persönlichen Erleben der heilsschaffenden Offenbarung, niemals Sätze über die Tatsächlichkeit und Glaubwürdigkeit der geschichtlichen Entstehung und Sammlung einzelner Schriften zu entnehmen, mithin nicht die konkret geschichtliche Fassung der „kanonischen Norm“ sicherzustellen.

Kann aber die historische und dogmatische Methode niemals isoliert den Kanon als Ganzen rechtfertigen, so liegt der Gedanke recht nahe, als vermöchte es ihre Kombination. Allein auch das ist eine vergebliche Hoffnung, und indirekt ist sie als solche auch schon bei der Besprechung der Hofmannschen Gedankengänge, die ja eine Verknüpfung der dogmatischen Gewissheit um die Schrift mit einem historischen Beweisverfahren wollten, erwiesen. Ist mir auf dogmatischem Wege, wie Hofmann das im Lehrganzen seines Schriftbeweises beabsichtigte, die Gewissheit von der Notwendigkeit und Existenz eines normativen Schriftganzen geworden, so ist damit auch die dogmatische Leistungsfähigkeit erschöpft, und sie kann der historischen Untersuchung, welche Schriften dazu gehören, nicht den geringsten Sukkurs mehr leisten, sie höchstens in ihrer Freiheit und damit in der Zuverlässigkeit ihrer Resultate beeinflussen. Es hilft mir für meine historische Arbeit, den Kreis der urchristlichen Schriften auszusondern, gar nichts, dass ich die dogmatische Gewissheit habe, es müsste einen solchen Kreis geben. Umgekehrt kann ich als Historiker überaus erfolgreich arbeiten und etwa nachweisen, dass bis zum Jahre 100 sämtliche neutestamentliche Schriften verfasst seien, ohne dass damit schon die Anerkennung

der „bleibenden Bedeutung“ dieser Schriftensammlung für die Kirche auch nur um einen Schritt gefördert sei, denn warum muss denn nach historischen Massstäben alles, was im ersten Jahrhundert der christlichen Religion geschrieben ist, und nur dieses für alle Zeiten autoritativ sein?

Hinsichtlich der Kanonsfrage ist keine Kombination der historischen und dogmatischen Methode im Sinne einer inneren Verknüpfung und Weiterführung, die neue Resultate herausstellen könnte, möglich, sondern nur eine äusserliche Nebeneinanderstellung, die natürlich nicht mehr erreicht, als wenn beides für sich stand. Blieb bei dem rein historischen und dem rein dogmatischen Verfahren immer ein Minus hinsichtlich der Rechtfertigung des Kanons, so wird durch Addition des doppelten Minus natürlich auch kein Plus.

So muss denn begründeterweise das Ziel überhaupt, ein abgeschlossenes historisches Schriftganzes als absolute normative Grösse zu rechtfertigen, weil auf jedem denkbaren Wege unerreichbar, aufgegeben werden und an seine Stelle ein bescheideneres und doch für den christlichen Glauben genügendes treten.

II.

Dass es für den einzelnen Christen aber auch für die ganze Kirche möglich sein muss, des Heils in Christo gewiss zu sein und anderen dazu zu verhelfen, auch ohne den Besitz eines absolut festen Schriftenkanons, beweist schon ein Blick in die Geschichte. Die ersten drei und vier Jahrhunderte der Kirche, in denen es keinen völlig abgeschlossenen einheitlichen Kanon gab, waren doch eine Zeit religiös mindestens ebenso fester Gewissheit um die Wahrheit des Christentums und zugleich eine Periode reichlich so kräftiger und erfolgreicher Propaganda wie jene dann folgenden Jahrhunderte bis zum Ausgang des Mittelalters mit dem Besitz eines festen Kanons. Und merkwürdig genug und aller Beachtung wert ist es, dass der Neubelebung der christlichen Gewissheit in den Tagen der Reformation und der mächtigen Entfaltung des christlichen Glaubens eine Kritik am hergebrachten Kanon parallel ging, ja aus ihr hervorging, indem eine Sonderung der „gewissen Hauptbücher“ in der Schrift durch Luther erfolgte.

Steht es aber so, dann wird sich die theologische Wissenschaft statt eines unerreichbaren Zieles ein bescheideneres setzen dürfen, nämlich den Erweis, dass jeder Christ sich aus dem vorliegenden Schriftenkomplex so viel „Kanonisches" herauszuschneiden vermag, wie er als tragenden Grund für seine christliche Gewissheit braucht, und andererseits, dass ein solches Vorhaben keineswegs den übrigen Schriftenkreis definitiv für ihn, geschweige denn für die Kirche entwertet. Und das wird sich ermöglichen lassen durch die Aufstellung von Massstäben, die eng genug sind, um das Erstere zu ermöglichen und weit genug, um das Zweite zu verhüten.

Handelt es sich um die Frage, welche Schriften in normativer Weise die geschichtliche Offenbarung in Christus wiederzugeben und fortzuerhalten vermögen, so müssen sie sämtlich in einer bestimmten Beziehung zu dieser Offenbarung stehen. Diese Beziehung ist nicht richtig mit der Apostolizität ihrer Verfasser getroffen. Denn abgesehen davon, dass für einen grossen Teil der uns vorliegenden Schriften dieses Merkmal gerade nicht zutrifft, so für Markus und Lukas, auch nicht für Paulus — denn er war nicht im gleichen geschichtlichen Sinn wie die οἱ δώδεκα ein Apostel — so liegt im Begriff des Apostels kein Merkmal, das ihn ausschliesslich befähigte, jene Geschichte wiederzugeben, vielmehr eignet das hierzu notwendige Merkmal geschichtlicher Nähe schon vor der Wahl zum Apostel (Apost. 1,21). Es genügt dazu die geschichtliche Nähe, wie sie Männern der ersten, aber auch noch der zweiten Generation eignete. Denn auch die letzteren, wenn sie etwa so wie Markus zu Petrus oder wie Lukas zu seinen Quellen standen, besassen noch die Fähigkeit, eine ursprüngliche und lautere Wiedergabe der Offenbarung zu leisten, während wir bei Männern der dritten Generation wie bei Papias sehen, dass sie sich selbst diese ursprüngliche Kenntnis nicht mehr zutrauten — jener fragt nach den Aussagen der πρεσβύτεροι über Jesus — oder wie die ältesten apostolischen Väter nicht mehr völlig lauter die Offenbarungsgedanken wiederzugeben vermochten oder doch nur in belangloser Wiederholung. Die genauere Fixierung dieser Merkmale in

positiver Richtung[1]), aber auch in negativer Abscheidung von anderen Schriften fällt der kritischen Forschung zu, nicht minder ihre konkrete Anwendung auf die einzelnen Schriften. Ob eine Schrift mithin zum Kanon gerechnet werden kann, bleibt von den Resultaten der kritischen Forschung abhängig und, da deren Resultate wandelbare sind, wird es nie zu einer absolut sicheren Entscheidung in allen Punkten kommen, solange es eine Geschichte gibt. Da andererseits aber auch zu allen Zeiten einer bestimmten Anzahl von Schriften diese Merkmale geschichtlicher Glaubwürdigkeit von einer ernsthaften neutestamentlichen Forschung zugesprochen werden, kann der einzelne Christ unter Aneignung ihrer Argumente stets eine Anzahl von Schriften gewinnen, deren historischer Zuverlässigkeit er gewiss ist, während er eine Reihe anderer als zur Zeit und für sein Urteil als nicht völlig sicher wird zurückstellen müssen, ohne sie definitiv zu verwerfen oder gar das Urteil als ein für alle Zukunft gültiges anzusehen. Damit aber scheint der einzelne Christ einen Massstab zu erhalten, den er nicht von sich aus geschaffen hat und auch nicht völlig selbständig zu handhaben weiss, sondern den ihm die Wissenschaft in die Hand drückt. Er wird damit abhängig, das allgemeine Priestertum stürzt dahin, ein Papat der Wissenschaft wird etabliert. Allein dem einzelnen Christen spiegelt nur ein überspannter Individualismus völlige Selbständigkeit in seinem Christenstande und bei der Fällung seiner christlichen Urteile zu. Der Christ ist in einen Organismus mit differenten Funktionen hineingestellt, auf deren Dienstleistungen er angewiesen ist. Gerade in der ersten Gemeinde ist dieser Tatbestand im Auftreten der verschiedenen Charismen deutlich und kräftig hervorgetreten, und Paulus hat nicht versäumt, daraus die Anwendung zu machen. Die Charismatiker sind da für die ganze Gemeinde, und die Gemeinde bedarf ihrer. Das ist noch heute so, und wissenschaftliche und geschichtliche Forschung gehören, weil das Christentum nun einmal eine geschichtliche Religion ist, zu den Gaben Gottes für seine Ge-

---

[1]) cf. Hofmann, „Während der ganzen Zeit, in welcher diese Schriften entstanden sind, gibt es noch eine Ursprünglichkeit, sei es der Berechtigung, sei es des Anlasses zur Gemeinde zureden“ (Schriftbeweis II_2,[2] 99).

meinde. Was hier geleistet wird, wird zwar von einzelnen Gliedern der Gemeinde geleistet, aber für und an Stelle der ganzen Gemeinde [1]), so dass diese bei Übernahme der betreffenden Resultate nur in die normale Abhängigkeit tritt, die sich auch sonst zwischen den verschiedenen Gruppen der Gemeinde zeigt, wie etwa bei der Regierung und der Liebestätigkeit. — Allein der Nerv des Widerspruches wider die Abhängigkeit von der geschichtlichen Forschung bei der Anerkennung der Kanonizität der n. t. Schriften ist doch durch die vorstehenden Erwägungen noch nicht durchschnitten, meint man doch, hier handle es sich um eine Frage des Heils und in ihnen ist doch nach allgemein evangelischer und richtiger Anschauung jeder Christ völlig selbständig. Demgegenüber ist jedoch zu zeigen, dass, soweit in unser Problem eine Frage nach dem Heilsgrund für den einzelnen hineinspielt, diese Abhängigkeit nicht besteht, dass dagegen umgekehrt, soweit jene bestehen bleibt, keine wirklichen persönlichen Heilsinteressen vorliegen. Diese Erörterung wird uns zugleich zu der Entwicklung eines zweiten Massstabes für die Feststellung der Kanonizität einer Schrift führen.

Geschichtliche Untersuchungen über die „Echtheit“ solcher Schriften, wie die neutestamentlichen es sind, d. h. von Werken, die eine ganz bestimmte religiöse Weltanschauung vertreten und aus deren Beurteilung für die eigene und fremde Weltanschauung die allereinschneidensten Konsequenzen abfolgen, werden niemals allein mit den Mitteln streng objektiver wissenschaftlicher Technik geführt [2]). Vielmehr spielen mit innerer Notwendigkeit eine Reihe dogmatischer Voraussetzungen auf allen Seiten mit. Das zeigt die Geschichte der n. t. Kanonskritik reichlich Die sogenannte innere Kritik, die häufig sogar das Übergewicht über die äussere empfängt, ist ja zum guten Teil rein dogmatischer Art. Umgekehrt ist mit der Feststellung des Vorhandenseins der Kriterien, die wir als geschichtlich notwendige verlangten, noch keineswegs die Glaubwürdigkeit der betreffenden Schriften, ihr religiös christlicher und verbindlicher Wert festgestellt. Gerade bestimmte Bewegungen in der neueren Kritik zeigen das. Man ist in der Datierung der meisten Schriften auch in liberalen Kreisen

[1]) cf. Zahn, „Die bleibende Bedeutung“ S. 45 u 54.

[2]) cf. Zahn „Die bleibende Bedeutung“ S. 57.

wieder — im Anschluss an Zahn — viel höher in die Zeit des Urchristentums hinaufgegangen, man hat auch eine grössere Zahl von Schriften bestimmten bekannten Verfassern aus den ersten christlichen Generationen zugesprochen und hält doch keineswegs das, was sie sagen — etwa über die Auferstehung — für glaubwürdig und für uns verbindlich. Warum nicht? Weil zur Aussonderung des Echt-Christlichen, in unserem Sinne des Kanonischen, noch andere Massstäbe nötig sind. Steht es aber so, dann ist die Möglichkeit gegeben, dass auch der schlichte Christ, der über die wissenschaftliche Technik der neutestamentlichen Kritik nicht selbständig zu urteilen vermag, doch deren entscheidende Prinzipien nachzuprüfen vermag, indem er selbst über den dazu nötigen Massstab verfügt, der zugleich mit seinem Heilsglauben erwachsen ist.

Wenn z. B. bei kritischen Entscheidungen das Mass des Supranaturalen und Wunderbaren eine Rolle spielt, so ist der gläubige Christ in der Lage, kraft seines Lebens und Webens in der Welt des Wunders die Urteile des Kritikers, der von allem Supranaturalen innerlich geschieden ist, abzulehnen. Oder der Umfang des „psychologisch Begreiflichen“ und darum historisch Möglichen, bestimmt sich für den Christen, in dessen Seele Gott wunderbar hineingewirkt hat, anders als für den hier unkundigen Kritiker. Das persönliche religiöse Erleben des Heils in Christus, beziehungsweise sein Fehlen ist für die das Heil angehenden Resultate der kritischen Forschung ausschlaggebend, und hier spricht der Christ mit, denn diesen Massstab hat er selbst zur Hand. Er hat erfahren, was „Christum treibet“ und dem Heil dient und ist damit in der Lage, alle kritischen Entgleisungen, die aus einer Erfahrungslosigkeit in dieser Sphäre erwachsen, abzulehnen.

Aber dieser Massstab leistet noch mehr, als dass er Abbiegungen erkennen lehrt; er ermöglicht positiv dem gelehrten Kritiker wie dem Ungelehrten aus der historisch-brauchbaren Literatur das religiös Kanonische zu gewinnen und abzugrenzen. Dagegen ist es zur Entstehung und Erhaltung des lebendigen Heilsglaubens bei dem einzelnen keineswegs notwendig, dass er des Kanons in seinem ganzen Umfange persönlich

gewiss sei. Die Empirie des religiösen Lebens lehrt, dass die Gewissheit um die Erlösung durch Jesum Christum als unseren Herrn und Gott keineswegs davon abhängt, ja überhaupt dadurch gar nicht berührt wird, ob das Buch Esther mit Recht oder Unrecht in den a. t. Kanon, oder ob der Jakobus- und Judasbrief in den n. t. Kanon gehört oder der Markus- und und Johannesschluss echt sind. Ja, wir dürfen umgekehrt sagen, wer da behauptet, dass ihm mit solchen Unsicherheiten und Möglichkeiten sein Heilsglaube wankend würde, der hat ihn noch niemals recht besessen, und es ist ihm sogar heilsam, wenn er Ärgernis empfängt, damit er sich auf die Fundamente seines Glaubens besinne. Denn tragender Grund seiner Heilsgewissheit ist das Erfahrung und Glauben wirkende Zeugnis von dem Heil in dem geschichtlichen und lebendigen Christus, das aber nicht identisch ist mit dem gesamten im Alten und Neuen Testament enthaltenen Stoff, weshalb es für den einzelnen ertragbar ist, dass er in der Abgrenzung des Kanons nicht zu absolut festen Abschlüssen gelangt. Für den einzelnen wird sich zunächst der Umfang des Kanonischen so weit erstrecken, wie er Verbindungslinien zwischen seinem religiösen Leben und der neutestamentlichen Überlieferung entdeckt. Da sie ihm noch mehr bietet, wird er darnach trachten, auch dieses Plus in seine Gewissheit einzubeziehen. Er wird es vermögen, und zwar in dem Masse, als er beobachtet, wie auch jene Stoffe sein religiöses Heilsleben subjektiv zu bereichern vermögen, und wie sie objektiv mit den ihm schon gewiss gewordenen Tatbeständen unauflöslich und einheitlich zusammenhängen. Dabei wird der Christ durch die Beobachtung, wie mit dem Steigen und Fallen seines religiösen Lebens auch in dem Umfang des ihm gewissen neutestamentlichen Gedanken- und Geschichtskomplexes Schwankungen für ihn eintreten, vor dem anmassenden Urteil bewahrt bleiben, als vermöge er abschliessend und allgemeingültig den Umfang des Kanonischen festzustellen. Er vermag es für sich nicht, geschweige denn für alle anderen. Was er allein vermag ist dies, dass er jeweilig aus der gesamten geschichtlich sicheren Überlieferung einen Ausschnitt herzustellen vermag, der sein gegenwärtiges religiöses Leben trägt und ihn seines Heiles als objektiv geschicht-

lich begründetes gewiss macht, während er für die übrigen Teile die Möglichkeit, ja Willigkeit aufrecht erhält, sich ihrer selbst einmal zu bemächtigen. Denn — und damit verlieren die vorhergehenden Sätze alles Bedenkliche — die Schrift ist ja nicht dem einzelnen gegeben, sondern sie ist „der Kirchen Buch", darum ist es auch gar nicht die Aufgabe des einzelnen ihrer im ganzen gewiss zu werden; sie ist viel zu reich und umfassend, als dass sie von einem einzelnen Individuum nach allen Seiten innerlich ergriffen, ja überhaupt nur beurteilt werden könnte. Nur scheinbar spricht sich in jenem sowohl altorthodoxen wie modern liberalen Individualismus, der den Einzelnen zu einem sei es nun zustimmenden, sei es ablehnenden Urteil über die gesamte Schrift befähigen will, eine grössere Wertung der Schrift aus. In Wirklichkeit nämlich wird die Schrift entwertet, wenn eine ihr inkommensurable Grösse, wie es das einzelne Individuum ist, zu ihrem Richter gemacht wird. Die Schrift vielmehr hat der Kirche aller Zeiten und aller Orte zu dienen und hat darum allein an dieser ein zureichendes Komplement. Nicht der einzelne Christ, ja nicht einmal die einzelne Generation kann an allen Stücken der Schrift religiös christliche Erfahrungen machen, in vieles wird sich ihr Geist sogar nicht schicken. Aber damit ist nun keineswegs die Wertlosigkeit dieser Stücke, ihre definitive Nichtzugehörigkeit zum Kanon erwiesen, sondern nur, dass sie von einer bestimmten Zeit religiös nicht als Kanon begründet werden können. Das Schiksal des Paulus in vielen Epochen der vorreformatorischen Zeit, die Stellungnahme zu Jakobus in den Tagen der Reformation, zu Johannes seit etwa einem Jahrhundert, könnten als geschichtliche Illustration herangezogen werden. Umgekehrt finden nun alle die Beobachtungen, wie sie von Hofmann, Kähler, Ihmels hinsichtlich der Geschichte des Kanons in der Kirche vorgetragen und angeregt sind, ihren Platz, indem sie sämtlich zeigen, dass vom Standort der religiös-kirchlichen Gemeindeerfahrung in der Geschichte der Umfang des Kanonischen als ein unendlich grösserer und sicherer erscheint, als unter dem Gesichtswinkel der Einzelerfahrung. Nur reicht eben auch diese Gemeindeerfahrung nicht zur Deckung und zum Abschluss des ganzen Kanons schon jetzt aus, weil sie —

abgesehen von einer Reihe von anderen Einwendungen — keine abgeschlossene ist. Erst wenn das Buch der Schrift seine Geschichte hinter sich hat, wenn alle Erfahrungen, welche die gläubige Gemeinde an ihm gemacht hat, abgeschlossen sind und sich summieren lassen, erst dann könnte eine definitive Entscheidung darüber gefällt werden, ob zu Unrecht sich — weil religiös christlich wirkungslos — Bestandteile in unserer Schriftensammlung befunden haben, die nicht in sie hineingehören.

Wir fassen unsere Gedanken darüber zusammen, was an die Stelle einer dogmatischen Rechtfertigung des ganzen Kanons treten kann und soll, nämlich der Gewinn von Massstäben, nach denen sich stets ein genügender Kreis von Schriften als kanonisch gewinnen lässt und auch für die übrigen diese Möglickeit bleibt.

Zwei solche Massstäbe ergaben sich, an denen sich erproben muss, welche einzelnen Schriften zu einem Kanon gerechnet werden dürfen, die eine war historischer, die andere religiöser Natur. Die Schriften müssen zu einer Zeit und von Männern abgefasst sein, die ungetrübte und zuverlässige Beziehungen zur Offenbarungsgeschichte haben, und sie müssen Offenbarungsgehalt in sich schliessen. Das erste kann nur von den dazu befähigten wissenschaftlichen Forschern konstatiert werden, von denen die Gemeinde darum, soweit es sich um die wissenschaftliche Technik handelt, abhängig bleibt, ohne dass wir darin einen evangelischen Grundprinzipien wiedersprechenden Tatbestand zu sehen vermochten. Andererseits aber kann die Gemeinde auch hier, aufs Prinzipielle gesehen, miturteilen, da die Handhabung des ersteren Massstabes nicht unabhängig ist von der des zweiten. Indem nämlich jeder einzelne Christ in und mit seinem persönlichen Christenstande des Offenbarungszentrums, Christi und des Heils persönlich mächtig und gewiss wurde, ist er in der Lage, aus dem biblischen Schriftenkomplex sich einen „Kanon“ zu gewinnen, der ihm in autoritativer Weise die Offenbarung widergibt und abschliesst. Den ganzen Kanon als „der Kirche Buch“ kann dagegen nur die Kirche beurteilen vermöge der Erfahrungen, die sie im Lauf ihrer Geschichte an diesem Buche macht. Soweit diese Erfahrungen vorliegen, wird der einzelne Christ sie sich ebenso aneignen, wie die darauf begründeten Hoffnungen für die Zukunft, und so wird sein Kanon

wachsen und dem traditionellen an Umfang nahe- oder vielleicht gar gleichkommen. Nur muss und soll sich der einzelne Christ und auch die Kirche in einer bestimmten Zeit sagen, dass diese Urteile um der Beweglichkeit des geschichtlichen wie des religiösen Massstabes willen nicht absolut sichere sind. Und statt in diesem Tatbestande einen Anstoss und eine Beunruhigung zu sehen, finden wir darin vielmehr eine Sicherung wider eine gesetzliche und äusserliche Kanonsauffassung und wider ein Sistieren stetig neuer wissenschaftlicher und religiöser Prüfung des uns überlieferten Schriftschatzes. —

Th. v. Zahn, der als ein „Charismatiker" ohnegleichen nicht nur für die Wissenschaft, sondern auch für die Kirche — und wohl nicht nur für die unserer Generation — die historische Untersuchung des Kanons gefördert hat, nimmt auch zu der dogmatischen Frage nach „der bleibende Bedeutung des neutestamentlichen Kanons für die Kirche", die einzig haltbare, echt lutherische Stellung ein:

„Sie (die Zeugnisse Luthers) mahnen uns noch heute an die Pflicht und an das unveräusserliche Recht der inneren wie der äusseren, der geistlichen wie der geschichtlichen Kritik auch an den als Kanon überlieferten Schriften. Man hat manchmal gespottet über die Forderung einer biblischen Kritik, welche im Glauben wurzele, und viele, welche sich des Glaubens rühmen, reden noch heute von der Kritik so, als ob sie nur eine Macht des Argen wäre, welche unter Gottes Zulassung gegen den Glauben ankämpft. Luther hat im Namen des Glaubens Kritik am Kanon des Neuen Testaments geübt, und das Bekenntnis der nach ihm genannten Kirche, hat für solche Kritik nicht nur Raum gelassen, sondern hat sie geradezu gefordert, indem es einerseits die normative Bedeutung der Bibel bezeugt, andererseits aber jedes Urteils über den Bestand und Umfang des Kanons sich enthält" (l. c. 55).

Die angeblichen Mainzer Statuten von 1261 und die Mainzer Synoden des 12. und 13. Jahrhunderts.

Von

Albert Hauck.

Am 4. Mai 1261 hielt Erzbischot Wernher eine Provinzialsynode in Mainz, an der die Bischöfe von Worms, Speier, Strassburg und Würzburg nebst vielen anderen Prälaten Anteil nahmen, Gudenus, Cod. dipl. I S. 680 f. No. 299. Als Beschlüsse dieser Synode sind bei Hartzheim, Concilia Germaniae III S. 596 ff., 54 Kapitel gedruckt. Dieselben bildeten lange Zeit ein Rätsel. Denn es war leicht zu bemerken, dass sie nicht sämtlich derselben Synode angehören können. Das 51. Kapitel beginnt mit der Bemerkung Maguntinum concilium universos sacerdotes . . excommunicationi subiacere decrevit, quicunque alicui de plebe sua . . persuadere praesumpsit, ne in ecclesiis conventualibus . . sibi eligat sepulturam. Aber der hier angeführte Beschluss bildet als c. 9 einen Bestandteil der Sammlung selbst. Es war klar, dass ältere und jüngere Stücke in den 54 Kapiteln verbunden waren: wie waren sie zu scheiden? welchen Synoden waren sie zuzuweisen? Binterim glaubte die Lösung des Rätsels gefunden zu haben; er liess c. 1—46 der Mainzer Synode von 1261, trennte c. 47—54 ab und schrieb dieses Stück einer späteren Synode, etwa der von Aschaffenburg 1282, zu (Geschichte der deutschen Concilien V S. 24 f.). Akten dieser Synode sind nicht erhalten; wir wissen von ihr nur durch etliche Ablassbriefe, u. a. zum Wiederaufbau der abgebrannten Stiftskirche in Ansbach, Lang, Regesta Boica IV S. 193 vgl. Hartzheim III S. 671 f. Ausserdem können ihr ein paar Kapitel mit einiger Wahrscheinlichkeit zugeschrieben werden: eine Verfügung gegen den Konkubinat der Priester, die in die Mainzer Statuten von 1310 als ex concilio Moguntino D. Wernheri aufgenommen wurde, Hartzheim IV S. 189 und die auch in den Gewohnheiten des Mainzer Domstifts aus dem 14. Jahrhundert

als Synodalbeschluss Wernhers zitiert wird, Mayer, Thesaur. nov. iuris eccles. I S. 15, und eine Anordnung, die den Mönchen die Übernahme gerichtlicher Vertretungen untersagt, die sich als Statutum domini Wernheri in der Sammlung von 1310 findet, Hartzheim IV S. 182. Die Möglichkeit, dass herrenloses Gut zu dieser Synode gehörte, war also gegeben. Demgemäss fand Binterims Annahme den Beifall Knöpflers (Hefele, Conciliengeschichte VI S. 75). Dagegen erhob Finke Einsprache gegen sie (Konzilienstudien S. 18 ff.). Er trat dafür ein, dass vielmehr die letzten zwölf Kapitel (c. 43—54) die wirklichen Statuten der Mainzer Synode v. 1261 seien. Die Begründung seiner Behauptung ist einwandfrei. Denn sie stützte sich auf die handschriftliche Überlieferung der zwölf Kapitel. Ich füge nur bei, dass Finkes Ergebnis durch zwei fast gleichzeitige Zitate eine erwünschte Bestätigung erhält. Am 1. August 1262 publizierte Bischof Iring von Würzburg das Kapitel de sepulturis (bei Hartzheim c. 51 S. 614) als Statutum concilii Maguntinensis super sepultura (Wirtt. UB. VI S. 73 No. 1671) und 1270 bebestätigte der Minorit Johannes, Bischof von Cadix, eine Urkunde des Erzbischofs Wernher, in der dieser erklät: Meminimus nos in concilio Maguntinensi per nos novissime celebrato inter alia quae statuimus de fratrum coepiscoporum et aliorum praelatorum in eodem presentium consensu tale infra scriptum statutum de verbo ad verbum sollepniter edidisse, folgt ebenfalls das Kapitel de sepulturis (Fürstenberger UB. V S. 142 No. 184).

Steht somit fest, dass c. 43—54 zur Mainzer Synode von 1261 gehören, so fragt sich, woher c. 1—42 stammen. Auch auf diese Frage gab Finke Antwort: die sämtlichen Stücke gehören der am 30. Mai 1244 zu Fritzlar gefeierten Provinzialsynode an (S. 24). Er begründete diese Annahme durch zwei Beobachtungen: 1) Im Mainzer Kapitel de usurariis (= c. 44 S. 610 Hartzheim) finde sich eine Beziehung auf einen Fritzlarer Synodalbeschluss (iuxta provisionem Fritislariensis concilii); da dieser als c. 25 in den 54 Kapiteln stehe, so sei damit ein Fingerzeig gegeben, dass das ganze erste Stück bis c. 43 zu Fritzlar gehöre. 2) In die Mainzer Sammlung von 1310 seien die 42 Kapitel fast vollständig aufgenommen und zwar seien

sie fast alle bezeichnet als ex concilio Fritzlariensi (mit oder ohne) domini Siffridi. Dadurch sei die Zusammengehörigkeit aller und ihre Zugehörigkeit zu der Fritzlarer Synode v. 1244 gesichert.

Ich gestehe, dass mir diese Annahme Finkes nicht ebenso sicher zu sein scheint, wie die Zuweisung von c. 43—54 an die Synode v. 1261.

Beginnen wir mit dem zweiten Beweise! Nach den Inskriptionen, wie sie bei Hartzheim gedruckt sind, besteht die grosse Mainzer Sammlung in der Hauptsache aus Statuten dreier Synoden: der Fritzlarer Sigfrids III. von 1244, der Aschaffenburger Gerhards II. von 1292 und der Mainzer Peters von 1310. Von den 158 Kapiteln sind der ersten 69, der zweiten 27, der dritten 25 Kapitel zugeschrieben, zusammen 121; von dem Rest entbehren 21 der Inskription, 10 sind einer Mainzer Synode zugewiesen, die übrigen 6 haben vereinzelte Bezeichnungen. Um die Zuverlässigkeit der Inskriptionen zu prüfen, muss man von der Aschaffenburger und der Mainzer Synode von 1261 ausgehen; denn nur von ihnen besitzen wir Schlussprotokolle. Die Untersuchung ergibt, dass von den 25 Kapiteln der Aschaffenburger Synode 21 in 25 Kapiteln von 1310 wiederholt sind. Die Inskription dieser 25 Kapitel ist in 17 Fällen richtig, in 4 Fällen falsch, in 4 Fällen fehlt die Inskription, wogegen in 6 Fällen fremde Kapitel als Aschaffenburger verzeichnet sind. Mit anderen Worten: 17 richtigen Inskriptionen stehen 14 falsche oder fehlende gegenüber. Analog ist das Verhältnis bei der Mainzer Synode von 1261: hier findet man 8 richtige und 5 falsche Inskriptionen, während eine fehlt. Schon dadurch ist die Unzuverlässigkeit der Inskriptionen bewiesen. Dazu kommt weiter, dass die Inskriptionen bei Hartzheim nicht als kritisch gesichert gelten können. Schon der Druck Mansis weicht in einer Reihe von Fällen ab; noch grösser sind die Verschiedenheiten der Handschriften. Ich habe den clm 15136 verglichen. Seine Inskriptionen sind nicht zuverlässiger als die Hartzheims, decken sich aber vielfach nicht mit ihnen: der Fritzlarer Synode sind 49, der Aschaffenburger 19, der Mainzer 53 Kapitel zugeschrieben. Bei dieser Sachlage scheint mir jede Annahme unsicher, die sich auf die Inskriptionen der Statuten

von 1310 stützt. Solange wir nicht eine kritische Ausgabe der deutschen Konzilien besitzen, wird man sie beiseite lassen müssen. Und ich vermute, dass, wer es unternimmt, einen sicheren Text der Statuten von 1310 herzustellen, vielmehr die Inskriptionen nach den erhaltenen Synodalakten berichtigen wird, statt dass er versuchen kann, verlorene Akten aus den Inskriptionen wieder herzustellen. Denn der Unsicherheit der Herkunft der Kapitel waren schon die ersten Sammler sich klar bewusst. In der Vorrede bemerkt der Erzbischof Peter: Diversas constitutiones a ven. patribus fel. recordationis praedecessoribus nostris editas, in diversis chartulis seu libellis dispersas, ita ut de quibusdam eorum, an essent constitutiones provinciales aut constitutionum huiusmodi vim habuerint, poterat verisimiliter dubitari, in unam compilationem seu libellum ad tollendum hoc dubium ex officii nostri debito superfluis resecatis duximus redigendas. Man benützte also schon bei der Herstellung der Statuten von 1310 ältere Sammlungen: die Möglichkeit liegt vor, dass sich in ihnen Fritzlarer Beschlüsse befanden, die aus denen anderer Synoden ergänzt waren; dann aber ist nicht ausgeschlossen, dass manches als Fritzlarisch bezeichnet wurde, was doch nicht zu Fritzlar gehörte. Von den Inskriptionen der Statuten von 1310 aus gelangt man nicht zu einem sicheren Ausgangspunkt.

Auch die Beziehung von c. 44 auf c. 25 bietet keinen solchen. Denn sie ist schwerlich berechtigt. An der letzteren Stelle wird die Absolution von Wucherern nur zugelassen unter der Bedingung vorhergehenden eigenen oder durch die Erben geleisteten Ersatzes. Dagegen verfügte nach c. 44 eine Synode zu Fritzlar, es sollte den Wucherern nicht schon auf Grund eines eidlichen Versprechens die Absolution erteilt werden, sondern nur auf Grund der faktischen Restitution, bezw. der Bürgenstellung. Es ist einleuchtend, dass der Satz: Nullatenus audiantur, nisi primitus satisfaciant vel haeredes tales habuerint, per quos pro eis satisfiat (c. 25) und der andere: Non statim sub proprio iuramento eis erit absolutio impendenda, nisi prius cuncta male extorta restituant, dummodo tantum . . habeant, quod restituere valeant universa, vel saltem tantum refundant, quantum se ipsorum facultates extendunt, et de reliquo re-

fundendo . . dederunt fideiussores idoneos (c. 44), nicht identisch sind. Der erstere kennt nur die Bedingung der Restitution; der zweite lässt dagegen einen Eid, sofern dessen Erfüllung sichergestellt ist, zu. C. 44 nimmt also nicht Bezug auf c. 25; das letztere ist nicht fritzlarisch. Sucht man das zeitliche Verhältnis der beiden Bestimmungen festzustellen, so scheint mir c. 25 die ältere zu sein: sie fordert unbedingt Ersatz vor der Absolution. Man musste aber alsbald zu der Einsicht kommen, dass diese Forderung, am Sterbebett ausgesprochen, unerfüllbar war. Es wird sich deshalb die Gewohnheit gebildet haben, dass die Priester das eidliche Versprechen der Restitution verlangten und daraufhin absolvierten. Diese Gewohnheit wurde in Fritzlar nicht absolut verboten, aber beschränkt. Ist das richtig, dann ist c. 25 älter als 1244; er gehört einer der Fritzlarer Synode vorhergehenden Synode an.

Somit erweisen sich die Gründe, die dafür zu sprechen scheinen, dass die 54 Kapitel nur aus Beschlüssen von 1244 und 1261 zusammengestellt sind, als nicht tragkräftig. Will man auf sicheren Boden gelangen, so muss man die Herkunft der 42 Kapitel im einzelnen untersuchen.

Dabei ergibt sich sofort, dass sich die ganze Masse in drei Gruppen auflöst. Ein zusammengehöriges Stück bilden c. 39 Satz 3 (Licet multa) — c. 42. Denn diese Kapitel wiederholen die Beschlüsse der Mainzer Synode von 1225 (Hartzheim III S. 520) und zwar ziemlich genau in der ursprünglichen Reihenfolge. Es ist

c. 39 Satz 3	= 1225	c. 1 u. 2
c. 39 Satz 4	= „	c. 3
c. 39 Satz 5	= „	c. 5
c. 40 Satz 1	= „	c. 4
c. 40 Satz 2	= „	c. 6 Anfang
c. 40 Satz 3	= „	c. 6 Schluss u. c. 7
c. 40 Satz 4	= „	c. 8
c. 41	= „	c. 9. 10. 11
c. 42	= „	c. 12.

Der Text stimmt fast wörtlich überein; die Abweichungen erweisen sich zum grossen Teil als verursacht durch die Nachlässigkeit der Abschreiber. Die 54 Kapitel geben also keine

neue Rezension, sondern nur eine schlechte Abschrift der Beschlüsse von 1225. Nur an einer Stelle (c. 40, 3) fehlt ein längeres Stück aus c. 7 von 1225.

Eine zweite Gruppe bilden c. 3, oder wahrscheinlicher c. 1 — c. 25. Denn die Bestimmungen von c. 3 an lehnen sich fast sämtlich an die Beschlüsse der Mainzer Synode von 1233 an (Zeitschr. für die Geschichte des Oberrheins III S. 135 ff.). Die Reihenfolge der Vorlage ist wie bei der ersten Gruppe im allgemeinen eingehalten. Es entsprechen sich

c. 3	und	1233	c. 5
c. 4 5	„	„	c. 6—9
c. 8	„	„	c. 10—15
c. 9	„	„	c. 16
c. 10	„	„	c. 17
c. 11	„	„	c. 19
c. 12	„	„	c. 20—22
c. 13	„	„	c. 24
c. 14	„	„	c. 25
c. 15	„	„	c. 26
c. 16	„	„	c. 27. 28
c. 17 Satz 1	„	„	c. 29. 30
17 Satz 3	„	„	c. 46
c. 18	„	„	c. 31 Satz 2
c. 19	„	„	c. 32—37
c. 20	„	„	c. 38
c. 22 Satz 1	„	„	c. 41
c. 23 „ 1. 2	„	„	c. 42—44
23 „ 7	„	„	c. 45
c. 24 „ 1	„	„	c. 48
c. 25 „ 1	„	„	c. 47

Ohne Vorlage in den Beschlüssen von 1233 sind demnach c. 6; 7; 17, 2; 21; 22, 2; 23, 3—6; 24, 2. Und nicht wiederholt sind von den Beschlüssen von 1233 c. 1—4; 18; 23; 39; 40; 49—51. Immerhin stimmt die Hauptmasse überein. Aber im Unterschied von der ersten Gruppe sind die Beschlüsse von 1233 nicht in der ursprünglichen Gestalt wiederholt. Nur c. 3, 4 erste Hälfte, 5, 11, 14 erste Hälfte, 17 erster Satz, 18, 19 erster Satz stimmen annähernd wörtlich mit der Vorlage überein;

im übrigen sind die früheren Beschlüsse sämtlich umgearbeitet, zum Teil stilistisch genauer gefasst, zum Teil sachlich ergänzt oder geändert: Die 54 Kapitel bieten nicht eine Abschrift der Kapitel von 1233, sondern eine neue Rezension derselben.

Ich habe von Beschlüssen von 1233 gesprochen. Allein dieses Datum ist nicht sicher. Die Reichenauer Handschrift, aus der Mone die Statuten herausgab, gibt kein Datum. Nun hat zwar Finke auf zwei Münchener Handschriften aufmerksam gemacht, die eine Jahresangabe enthalten. Aber damit wurde die Frage nach dem Zeitpunkt der Synode nicht entschieden; denn die Angaben der Münchener Handschriften stimmen nicht überein: die eine hat 1233, die andere 1234 (Finke S. 32 Anm. 1). Demgemäss gehen die Ansätze der Synode auseinander. Mone vermutete den 25. Juli 1233 als ihren Termin (S. 131), ihm stimmten Hefele und Knöpfler zu (Conciliengeschichte V S. 1026), ebenso Will (Regesta Maguntina II S. 228 No. 99). Dagegen erklärte sich Kaltner für den 13. März 1233 (Konrad von Marburg S. 146). Denselben Ansatz bevorzugt Finke, indem er jedoch betont, dass die Synode auch 1234, ja noch später stattgefunden haben könne (S. 32).

Die letzte Möglichkeit ist jedoch, wie mich dünkt, durch die Münchener Handschriften ausgeschlossen. Sie lassen nur die Wahl zwischen 1233 und 1234. Die Statuten selbst entscheiden nicht; denn der einzige Anhaltspunkt für eine Zeitbestimmung, den sie darbieten, ist die Bezugnahme auf die kurz vorher erfolgte Bekanntmachung der päpstlichen und kaiserlichen Ketzergesetze. Wie bekannt, übersandte Gregor IX. am 25. Juni 1231 seine Statuten gegen die Ketzer dem Erzbischof von Trier und seinen Suffraganen (Böhmer Acta imperii S. 665 No. 959) und erliess Friedrich II. im März 1232 an die geistlichen und weltlichen Fürsten Deutschlands sein Mandat über die Ketzerverfolgung (Mon. Germ. Constit. imp. II S. 195 No. 158). Man kommt von hier aus also nur auf einen nicht allzuweit von den Jahren 1231 oder 1232 entfernten Zeitpunkt. Dass die Synode in Mainz abgehalten wurde, ist durch die Münchener Handschriften gesichert. Aus dem Jahre 1234 wissen wir von zwei Versammlungen in der Erzdiözese Mainz, an denen zahlreiche Bischöfe teilnahmen. Die erste fand am 2. Februar und

an den nächsten Tagen in Frankfurt a. M. statt (Reg. Mag. II S. 231 No. 123). Gregor IX. bezeichnet sie als Konzil (Mon. Germ. Ep. pont. I S. 544 No. 647); dagegen sprechen die deutschen Quellen von einem Hoftag: so König Heinrich selbst (Constit. imp. II S. 427 No. 317, Wirt. Urkundenbuch III S. 348 No. 851 u. ö.), so auch die Geschichtschreiber (Anal. Erph. fratr. praed. S. 85, Chron. reg. Colon. z. 1233 S. 265). Diese Versammlung kommt also für unsere Frage nicht in Betracht. Auch die Annahme ist ausgeschlossen, dass Erzbischof Sigfrid III. im Anschluss an den Frankfurter Tag, sei es vorher oder nachher, mit seinen Suffraganen zu einer Synode in Mainz zusammentrat. Denn vor dem Frankfurter Tag befand er sich in Nürnberg (29. Jan., Reg. Mag. II S. 231 No. 121) und nach demselben blieb er in der Umgebung des Königs (a. a. O. No. 124—129). Eine zweite Versammlung fand am 2. April 1234 in Mainz statt; aber Finke steht mit Recht ihr skeptisch gegenüber (S. 33). Denn das Schreiben Sigfrids an Gregor IX. (in Albr. chron. Mon. Germ. Scr. XXIII S. 932) enthält nicht die geringste Andeutung davon, dass die erzählten Vorgänge vor einer Synode spielten. Will man also die Statuten nicht einer Versammlung zuschreiben, die sonst keine Spur von sich hinterlassen hat, so muss man urteilen, dass sie nicht dem Jahre 1234 angehören.

Im Jahre 1233 hielt Sigfrid am 13. März eine Synode in Mainz (Ann. Erph. fratr. praed. S. 85); sodann lassen die Wormser Annalen den Grafen von Sain eine Provinzialsynode fordern und sie bemerken, dieselbe sei in Mainz zusammengetreten (Mon. Germ. Scr. XVII S. 39). Ihr Datum — den 25. Juli — erfährt man aus den Erfurter Jahrbüchern und der Trierer Bischofsgeschichte (Scr. XXIV S. 402, vgl. auch Albr. chron. zu 1233 S. 931). Eine dritte Versammlung am 18. Juni ist durch eine Urkunde des Mainzer Klerus bezeugt (Gudenus, Cod. dipl. I S. 525 No. 209, vgl. Ann. Erph. fr. pr. S. 85). Aber sie bleibt ausser Betracht, da sie sicher keine Provinzialsynode war. Ob die Märzsynode als solche zu betrachten ist, lässt sich mit Sicherheit nicht entscheiden. Die Julisynode wird, wie bemerkt, als Provinzialsynode bezeichnet; aber wir wissen, dass an den entscheidenden Verhandlungen auch der

Erzbischof von Trier Anteil nahm (Gesta Trevir. a. a. O.). Hier sind also Unsicherheiten vorhanden. Aber da es sehr unwahrscheinlich ist, dass im Jahre 1233 ausser den drei genannten Versammlungen noch eine vierte Synode in Mainz tagte, so wird man gleichwohl nur zwischen dem März und dem Juli zu entscheiden haben. Für den März hat Finke geltend gemacht, dass Gregor IX. am 26. Febr. 1233 die Gefangensetzung der rückfälligen Häretiker gefordert habe (Ep. pont. I S. 413 No. 514) und dass im 49. Kapitel der Statuten, das von der Einrichtung bischöflicher Gefängnisse handelt, gerade sie nicht genannt sind. Dass sie fehlen, erkläre sich daraus, dass der päpstliche Erlass in Deutschland am 13. März noch nicht bekannt war (S. 33). Aber dieser Grund ist nicht zwingend; denn in Deutschland waren durch die Ketzergesetzgebung Friedrichs II. die weltlichen Beamten zur Verhaftung der Häretiker verpflichtet und stand auf dem Rückfall die Todesstrafe (Const. imp. II. S. 196 f. No. 158, 2 u. 6). Wie mich dünkt, ist ein anderer Punkt entscheidend. Die Angaben über die Julisynode stimmen darin überein, dass sie zur Ordnung der Häretikerfrage zusammentrat. So Alberich: In hunc modum multa dicta et facta sunt et multi nobiles accusati sunt et multi ut dicebatur iniuste dehonestati; et hac de causa congregatum est concilium Moguntinum pro fide. Ebenso die Erfurter Jahrbücher S. 84: Rex et Moguntinus conventum episcoporum et comitum atque clericorum fecerunt pro quibusdam infamatis ab heresi. Inter quos comes de Seine accusatus inducias obtinuit. Super reliquos vero qui non comparuerant . ., Conradus . . populum cruce signavit. Die Wormser Jahrbücher stellen zwar die Angelegenheit des Grafen von Sain sehr entschieden in den Vordergrund; aber auch sie wissen, dass die Gesandtschaft des Konzils ad defendendum comitem ac dominos ac totam Theutoniam nach Rom ging (S. 39). Ist es nun irgend wahrscheinlich, dass die allgemeinen Anordnungen über das Verfahren gegen die Häretiker, wie sie c. 1—3 vorliegen, ein Vierteljahr vor der Synode getroffen waren, die sich eigens mit der Häretikerfrage beschäftigte, und liegt es nicht weit näher, anzunehmen, dass sie im Zusammenhang mit der Lösung der persönlichen Fragen festgestellt wurden? Für das letztere spricht ausserdem der unverkennbare Gegensatz der

Anordnungen gegen das Treiben Konrads von Marburg und seiner Genossen. Denn das Wesentliche in c. 2 ist doch, dass die Leitung des Verfahrens gegen die Ketzer ausschliesslich in die Hände der Bischöfe gelegt, also Konrad und seinen Helfershelfern entzogen werden sollte. Ebenso richtet sich c. 3 gegen das in den Wormser Jahrbüchern geschilderte Vorgehen der Ketzerverfolger. Um dieser Beziehungen willen scheint es mir überwiegend wahrscheinlich, dass die in den 54 Kapiteln in einer späteren Rezension vorliegenden Statuten der Synode vom 25. Juli 1233 angehören.

Aber auch die Statuten von 1233 sind nicht eine originale Arbeit; sie beruhen zum grossen Teil auf älteren Mainzer Statuten. Auch darauf hat bereits Finke aufmerksam gemacht (S. 36). Er findet elf Nummern den älteren Statuten entnommen, die die Sakramente im allgemeinen, Beichte, Begräbnis, Ehe, Predigt der Bischöfe, überflüssige Altäre, Präbenden und kirchliches Eigentum im allgemeinen, casus matrimoniales, Besuch der Kleriker in den Klöstern und Raub von Kirchengut behandeln. Dies ist alles richtig; nur die Angabe von 11 Nummern ist — vermutlich nur inolge eines Druckfehlers — irrig; denn die ältere Synode wird ausdrücklich erwähnt c. 6, 10, 16, 17, 19, 26, 32, 36, 38, 39, 40, 41, 42, 50, also in 14 Kapiteln. Ausserdem entstammen auch c. 11—14 den älteren Statuten; der Beweis hiefür liegt in den ersten Worten von c. 15: Huic aditiendo firmiter prohibemus, vgl. die Einführung von c. 51. Es ist also sicher ziemlich der dritte Teil der Beschlüsse von 1233 einer älteren Mainzer Synode entnommen. Möglicherweise noch mehr; denn es ist nicht ausgeschlossen, dass z. B. auch c. 7—9 ihr gehören.

Welcher Zeit gehören nun diese alten, 1233 überarbeiteten Mainzer Statuten an?

Die Frage ist nicht ohne Wichtigkeit; denn diese Verordnungen haben sehr lange gegolten. Die Bearbeitung von 1233 erhielt einige Zeit später die Gestalt, die uns in den 54 Kapiteln vorliegt; in dieser Form wurden die Sätze in die Mainzer Statuten von 1310 aufgenommen. Diese aber galten in der Erzdiözese Mainz bis zur Reformationszeit und wurden

zum Teil vom Erzbistum Magdeburg übernommen. Das Verhältnis ist folgendes[1]:

Älteste Statuten	1233	Form der 54 Kapitel	1310
Sakramente	6	4	102
Nottaufe	7	4	102
Taufpaten	8	4	—
Verschluss des Chrisma etc.	9 a	4	103
Krankenkommunion[2]	9 b	5	—
Beichte	10	8	142
Reservatfälle	11	8	152
Satisfaktionen	12	8	150
Beichtgeheimnis	13	8	142
Messen als Satisfakt.	14	8	145
Begräbnis in Konv. Kirch.	16	9	—
Eheschliessung	17	10	115
Predigt der Bischöfe	19	11	21
Überflüss. Altäre	26	15	105
Verteilung der Präbenden	32	19	—
Entfremdung von Kirchengut	36	19	62
Ehesachen	38	20	116
Klerikales Leben	39	—	—
Spoliation	40	—	—
Nonnenklöster	41	22	43
Mönche nicht Taufpaten	42	23	85
Kirchenraub	50	—	—

Finke hält eine sichere Datierung dieser alten so lange in Geltung gebliebenen Statuten nicht für möglich, urteilt aber, es sei wahrscheinlich, dass sie aus der Zeit Sigfrids II. 1200—1230 stammen (S. 36). Die Gründe, die er gegen den Ansatz unter Sigfrid III. anführt, sind überzeugend. Dagegen scheint mir der Punkt, der auf Sigfrid II. hinweisen soll, wenig sicher. Finke hält für wahrscheinlich, dass Innocenz IV. in seinem Erlass vom 11. Febr. 1248 (Hartzheim III S. 576, das Datum bei Berger, Les Regist. d'Innoc. IV. Bd. I No. 3626) den 1233 c. 50 erneuerten Beschluss der älteren Synode im Auge

[1] Ich beziffere die Kapitel von 1310, um kürzer zitieren zu können.

[2] Mone hat im Text von 9 b mit Recht non ergänzt. Aber auch ad infirmos war einzufügen; ohne diese Worte hat der Satz keinen Sinn.

hatte. Allein das ältere Statut bestimmte, dass im Falle der Beraubung einer Kirche oder kirchlichen Person der Räuber und der etwaige Hehler aufgefordert werden sollten, die Beute binnen acht Tagen zurückzustellen. Im Weigerungsfalle sollten sie gebannt werden und der Ort, an dem sich das geraubte Gut befand, dem Interdikt verfallen. Dagegen ging die Verfügung, die Siegfried III. im Anschluss an einen Erlass seines Vorgängers traf, dahin, dass alle Orte, an die Beute von Klerikern oder gefangene Kleriker gebracht würden oder in denen die Räuber Aufnahme fänden, nach vergeblicher Warnung dem Interdikt verfielen, bis den Beschädigten Genugtuung geleistet sei. Beide Anordnungen sind verwandt, aber zugleich so verschieden, dass man sie nicht identifizieren kann. Damit verliert aber die Annahme, dass Siegfried II. die unbekannte Synode gehalten habe, ihren Halt: diese ist möglicherweise älter.

Die Beschlüsse von 1233 geben keine Andeutung über das Alter des in ihnen benützten Statuts: sie sprechen von statuta Maguntini quondam concilii (c. 6 u. 32) und concilii olim Maguntini statutum (c. 41). Dadurch ist zwar die Annahme ausgeschlossen, dass Sigfrid III. Erlasse einer Synode erneuerte, die er selbst wenige Jahre vorher gehalten hatte. Aber diese Wendungen sind so elastisch, dass man sich die ältere Synode ebensogut vor als nach 1200 denken kann. Auch dass die in den 54 Kap. vorliegende Rezension der älteren Beschlüsse von Antiquum statutum Maguntini concilii spricht (c. 11), nötigt nicht unbedingt über den Pontifikat Sigfrids II. hinaufzugehen. Man kommt auch von diesem Punkte aus nur zu dem Ergebnis, dass die alten Statuten möglicherweise von Sigfrid II. herrühren, dass sie aber auch älter sein können.

Untersucht man die Beschlüsse selbst, so bemerkt man leicht, dass sie sich im Inhalt zum Teil mit Verfügungen der 4. Lateransynode v. 1215 berühren. C. 9 hier und c. 20 dort ordnen den Verschluss des Chrisma etc. an, um abergläubischen Missbrauch zu verhindern, c. 10—14 handeln von der Beichte wie Later. 21, c. 19 von der Predigt der Bischöfe wie Later 10, c. 39 von der Lebenshaltung der Kleriker wie Later. 16. Trotz der inhaltlichen Übereinstimmung findet sich nun nirgends eine formelle Berührung. C. 9 heisst es sub sera custodiantur,

dagegen Later. 20 sub fideli custodia clavibus adhibitis conserventur. Liest man c. 10 sacerdos sollicitus sit, so Later. 21 sacerdos sit discretus et cautus. Ist c. 12 gesagt sciant quod secundum quantitatem culpe et possibilitatem confitentis satisfactionem debeant temperare, so heisst es dafür Later. 21 inquirens et peccatoris circumstantias et peccati. Während c. 19 den Bischöfen aufgegeben wird, in quo (sermone) eum (populum) a viciis revocare et virtutibus studeant informare, so liest man Later. 10 nur qui plebes verbo aedificent et exemplo. An Stelle des Satzes nullus audeat spectaculis interesse, coreis publicis assidere, tabernas intrare (c. 39), steht Later. 16 der andere mimis, ioculatoribus et histrionibus non intendant et tabernas prorsus evitent. Und so durchweg. Man steht offenbar zwei völlig selbständigen Formulierungen verwandter Gedanken gegenüber. Das ist aber bei dem grossen Ansehen der 4. Lateransynode nur verständlich, wenn die Mainzer Anordnungen vor ihr erlassen wurden. Sie gehören also spätestens in die erste Amtszeit Sigfrids II. Doch muss man wahrscheinlich höher hinaufgehen. Denn es findet sich auch eine Berührung mit der 3. Lateransynode v. 1179. Und das Verhältnis ist hier ebenso: Gleichheit des Gedankens bei Verschiedenheit der Formulierung. C. 49 wird festgesetzt: Ne clerici claustra monialium ingrediantur nisi cum bono testimonio et ex causis honestis, alioquin ipsi a prelatis suis acriter corrigantur. Die 3. Lateransynode hat das gleiche Verbot in folgender Fassung: Monasteria sanctimonialium si quisquam clericus sine manifesta et necessaria causa frequentare praesumpserit, per episcopum arceatur (c. 11). Auch hier ist die Verschiedenheit der Fassung zu gross, als dass man annehmen könnte, der Mainzer Beschluss sei in Anlehnung an den römischen gefasst: er wird vielmehr älter sein als dieser. Das wird durch eine zweite Bemerkung bestätigt. Die 3. Lateransynode verfügte c. 16 die Giltigkeit der Majoritätsbeschlüsse im Kapitel: Semper praevaleat quod a maiori et saniori parte capituli fuerit constitutum. Dagegen forderte das Mainzer Statut für vermögensrechtliche Handlungen des Propstes glatt den Konsens des Kapitels (vgl. 1233 c. 36). Man hat später die Vorschrift dem Lateranbeschluss entsprechend umgeändert; in den 54 Kapiteln lautet die Stelle: sine consensu

maioris et sanioris partis capituli (c. 19 S. 601). Weist nicht auch dies darauf hin, dass die alten Mainzer Statuten älter sind als die 3. Lateransynode? Für ein so hohes Alter spricht schliesslich auch die Bemerkung über die Reservatfälle. Wie bekannt, begann die Rechtsbildung in dieser Hinsicht mit den Synoden von Rheims 1131 und Rom 1139 (s. Hinschius, Kirchenrecht IV S. 102). Die Mainzer Statuten kennen noch kein Reservatrecht, sondern nur einen Rat: Si suffitiens sacerdos non sit in penitentiis iniungendis, maiora reservet maioribus. Die Synode von 1233 liess den alten Satz stehen (c. 11). Aber später fand man ihn ebenfalls ungenügend: an die Stelle des Rats trat der Rechtssatz: Tria peccata sunt apostolico reservanda (54 Kap. c. 8).

Ist die Annahme richtig, dass die alten Mainzer Statuten vor das Jahr 1179 zurückgehen, dann lässt sich auch wahrscheinlich machen, welcher Synode sie angehören. Der Biograph Arnolds von Selenhofen (1153—1160) berichtet, dass dieser Erzbischof Lätare 1154 eine Provinzialsynode hielt: Totius sui metropolitanatus convocato concilio manifestam hominum suspectionem quantum potuit per se et venerabiles episcopos qui praesentes et cooperatores aderant canonicis edictis et legibus a cleri eliminavit consortio, aliaque que ad domus Dei decorem queque ad religionis studium caritatisque fervorem conducerent modis omnibus conciliabat (Jaffé, Monum. Mogunt. S. 612). Hiernach hat die Synode v. 1154 Statuten erlassen. Dieselben bezogen sich 1. auf die Reform des Klerus, 2. auf den Gottesdienst, 3. auf die Förderung des religiösen Lebens. Was wir durch Vermittelung der Synode v. 1233 über die alten Mainzer Statuten erfahren, entspricht dieser Inhaltsangabe: die Beschlüsse lassen sich auf jene 3 Kategorien verteilen; die Anordnung gegen die Kirchenräuber wird sich aus den Schwierigkeiten erklären, mit denen Arnold nach Vita Arn. S. 614 f. zu ringen hatte.

Das erste Stück der 54 Kapitel beruht demnach auf den alten Mainzer Statuten von 1154; diese wurden 1233 aufgenommen und ergänzt. Es erübrigt noch die Frage, wie sie die Gestalt erhielten, in der sie in den 54 Kapiteln vorliegen.

Hierüber geben sie selbst Aufschluss. Man liest c. 8, 2 mit Bezug auf 1233 c. 10: Concilium proxime celebratum

clarius elucidando statuimus; c. 10 mit Bezug auf 1233 c. 17: Secundum quod concilio novissime celebrato statuimus; c. 15 heisst es, nachdem zuerst 1233 c. 26 wiederholt ist: huius praesentis auctoritate concilii declarantes; c. 16 mit Bezug auf 1233 c. 28: Renovantes etiam concilium quod novissime celebravimus firmiter prohibemus; ähnlich c. 17, 22, 23. Danach wurde die Umarbeitung der Beschlüsse von 1233 auf einer wenige Jahre später unter Sigfrid III. abgehaltenen Synode vorgenommen.

Die Veränderungen passen zum Teil die Beschlüsse von 1233 den Vorschriften der Lateransynode von 1215 an. Man vgl. z. B.

1233 c. 9.	1215 c. 20.	54 Kap. c. 4.
Crisma, eucharistia fontes, oleum et corporalia sub sera propter sortilegium custodiantur.	In cunctis ecclesiis chrisma et eucharistia sub fideli custodia clavibus adhibitis conserventur, ne possit ad illa temeraria manus extendi.	In cunctis ecclesiis baptisma, chrisma, oleum et eucharistia sub fideli custodia clavibus adhibitis conserventur, ne possit ad illa temeraria manus extendi.
c. 17.	c. 51.	c. 10.
Sacerdotes in tribus diebus dominicis aut festivis a se distantibus moneant populum, ut si quid legitimum noverint impedimentum matrimonii contrahendi . . illud in facie ecclesiae studeant revelare.	Cum matrimonia fuerint contrahenda, in ecclesiis per presbyteros publice proponantur, competenti termino praefinito, ut infra illum qui voluerit et valuerit, legitimum impedimentum opponat.	Cum matrimonium fuerit contrahendum, per presbyteros in ecclesiis tribus diebus dominici aut festivis a se distantibus publice proponatur, ut si quidem impedimentum matrimonii contrahendi noverint aliqui, illud infra terminum competentem ab ipsis presbyteris prefigendum in facie ecclesiae sine difficultate revelent.

In anderen Fällen sind Stellen aus der Lateransynode eingeschoben. So c. 8, 2: Caveat autem aus Later. c. 21; im 12. c. stammt die Strafbestimmung (Suspension) aus Later. c. 26, im 23. c. das Verbot, dass ein Abt zwei Abteien oder ein Mönch zwei Präbenden habe, aus Later. c. 13, im 24. c. die Bestimmung über die Bezüge der Vikare aus Later. 32. Das 21. Kapitel, das, wie bemerkt, in den Beschlüssen von 1233 keine Vorlage hat, beruht auf Later. c. 39.

Weitaus zum grösseren Teile aber sind die Zusätze selbstständige Ergänzungen der zweiten Synode, so c. 8, 13, 16, 17 u. ö.

Lässt sich Zeit und Ort derselben vermuten? Wir wissen von folgenden Synoden zwischen 1233 und 1249, dem Todesjahr Sigfrids III.: 2. Juli 1239 in Mainz, Ann. Erph. fr. pr. S. 97; 25. Juli 1243 in Mainz, Hartzheim III S. 569; 30. Mai 1244 in Fritzlar, Ann. Erph. fr. pr. S. 99; 1247 in Mainz, s. d. oben angeführte Schreiben Jnnocenz' IV. v. 11. Febr. 1248 u. vgl. Mon. Boic. 37 S. 363 No. 323. Es wurde oben bemerkt, dass das Verhältnis von c. 25 zu c. 44 beweist, dass c. 25 älter ist als 1244. Das gilt dann aber von der ganzen ersten Gruppe der 54 Kapitel. Dass diese ältere Synode in Mainz stattfand, bezeugt die Mainzer Synode von 1261 ausdrücklich. Denn sie zitiert in ihrem Kapitel de sepulturis (= Hartzheim 1261 c. 51) das 9. Kapitel der älteren Synode (= Hartzheim S. 598) wörtlich als Statut einer Mainzer Synode. Endlich kennen auch die Würzburger Statuten von 1329 unsere Kapitel als Beschlüsse einer Mainzer Synode. Sie zitieren den Schluss von c. 4, den 2. Absatz von c. 22 und den grössten Teil von c. 23 als e concilio Moguntino entnommen (Würdtwein Nova subsidia II S. 286 u. S. 270—275). Demnach ist die Revision der Kapitel von 1233 entweder auf der Synode von 1239 oder auf der von 1243 vorgenommen worden. Zieht man die oben erwähnten Wendungen (novissime, proxime) in Betracht, so wird 1239 wahrscheinlicher erscheinen als 1243; denn jene Wendungen setzen voraus, dass zwischen der Synode von 1233 und derjenigen, die ihre Beschlüsse revidierte, keine zweite in der Mitte lag. Freilich bleibt die Möglichkeit offen, dass die revidierende Synode zwischen 1233 und 1239 stattfand. Aber

gross ist die Wahrscheinlichkeit nicht, dass von einer Provinzialsynode in Mainz jede Spur verschwunden ist.

Scheiden sich in den 54 Kapiteln die Statuten von wahrscheinlich 1239, von 1225 und 1261 klar voneinander ab, so drängt sich die Frage auf, ob nicht auch der übrig bleibende Rest c. 26—39,2 eine zusammengehörige Gruppe bildet. Wir kennen den Ursprung einiger dieser Kapitel. Zunächst von c. 37. Denn dieses Kapitel ist es, auf das sich die Synode von 1261 in ihrem c. de usurariis bezieht (Hartzheim S. 610). Hier findet sich die Vorschrift, dass der Priester bei der Absolution eines Kranken sich nicht mit dem eidlichen Versprechen der Genugtuung begnügen dürfe, sondern eine idonea cautio zu fordern habe. Dieses Kapitel gehört also der Fritzlarer Synode von 1244 an. Denselben Ursprung hat c. 29, das die Mainzer Synode von 1301 als fritzlarisch zitiert (c. 2 Hartzheim IV S. 96) und haben c. 27, 30 und 39,2 die von den Würzburger Statuten von 1329 wiederholt werden (Würdtwein II S. 265 De concessione prebende. Ex conc. Fritzlar. = c. 29; S. 267 De testamentis etc. Ex. conc. Fritzlar. = c 27; S. 297 De sortilegiis. Ex. conc. provinc. Mogunt. = c. 30; bei dieser Bezeichnung ist an Fritzlar gedacht, vgl. S. 263: ex conc. Mogunt. Fritzlar. = c. 39,2). Ferner stammen daher auch der erste und dritte Satz des 39. Kapitels. Sie werden als aus dem Frislariense concilium domini Sifrids entnommen in den Statuten des Mainzer Domkapitels angeführt (a. a. O. S. 15f.). Dieses Zitat ist wichtig, weil der Sammler der Mainzer Gewohnheiten den Text der Fritzlarer Beschlüsse vor sich hatte; er zitierte nicht aus einer Sammlung, denn er bemerkt: In ultimo eiusdem concilii loco quasi in fine dicitur: Nullus etiam canonicorum . . cum aliquo offensionis instrumento videlicet gladio vel cultello fixorali capitulum ingrediatur usw. Der 3. Satz des 39. Kapitels gehört nun ursprünglich der Synode von 1225 an (s. oben S. 75). Daraus ergibt sich, dass die Synode von Fritzlar wenigstens zum Teil ältere Statuten wiederholte.

Das würde sich noch bestimmter behaupten lassen, wenn das bei Hartzheim III S. 572ff. gedruckte Bruchstück von Fritzlarer Beschlüssen als echt betrachtet werden dürfte. Denn diese Kapitel wiederholen zum Teil ältere Beschlüsse (c. 1 =

1239 [1261] c. 4,1; c. 2 = c. 4,3; c. 5 = c. 24 ohne den Schlusssatz; c. 11 = 1225 c. 5; c. 12 = 1225 c. 6; c. 14 = 1239 [1261] c. 17,2), zum Teil sind in ihnen ältere Beschlüsse bearbeitet (c. 4 vgl. 1239 c. 8), zum Teil sind sie neu (c. 3, 8, 9). Das Bruchstück wurde von Schannat aus einer seitdem verschollenen Handschrift abgeschrieben, und von Hartzheim unbedenklich aufgenommen. Dagegen hat sich Finke sehr entschieden gegen seine Echtheit erklärt: es seien in ihm von einem nachlässigen Schreiber Bruchstücke der Fritzlarer Statuten mit fremden Bestandteilen vermischt worden (S. 26). Ich bin bedenklich diesem Urteil zuzustimmen; denn der Charakter des Bruchstücks: Mischung von altem und neuem, entspricht dem, was wir sonst über die Beschlüsse von Fritzlar wissen. Und Spuren besonderer Nachlässigkeit zeigt das Bruchstück nicht; im Gegenteil ist sein Text, verglichen mit anderen Texten von Konzilienbeschlüssen dieser Zeit, verhältnismässig gut. Man vgl. z. B.

1244 c. 4.	1239 [1261] c. 8.
In confessionibus audiendis maximam adhibeant diligentiam sacerdotes ita ut a poenitente usitata peccata et communia sigillatim, inusitata vero tantum per quasdam circumlocutiones caute perquirant.	In confessionibus audiendis maxime adhibeant diligentiam sacerdotes ita ut poenitente usitata peccata sigillatim et communia, inusitata vero tantum per quasdam circumstantias caute perquirant.

Besonders aber ist die Neuformulierung der ganzen Materie von der Beichte alles eher als nachlässig, sie ist weitaus durchsichtiger als die Fassung von 1239 und dadurch, dass ein Abschnitt über die bischöflichen Reservatfälle hinzutritt, auch vollständiger. Doch entscheidet das alles nicht. Entscheidend ist dagegen, dass in den Würzburger Statuten von 1329 die Kapitel 1, 5, 6, 7 und 9 als aus dem Konzile Sigfrids zu Fritzlar stammend angeführt sind (a. o. O. S. 249f., 265, 285 und 287) und dass in die Mainzer Sammlung von 1310 der Abschnitt über die Beichte im wesentlichen in der Form des Bruchstücks aufgenommen ist (c. 142, 143, 145 S. 219f.). Dadurch sind so viele Stücke des Fragments als echt erwiesen, dass man meines Erachtens die Bedenken gegen dasselbe fallen

lassen muss. Freilich enthält es nur einen Teil der Fritzlarer Statuten. Zu denselben gehörte nach den Würzburger Statuten S. 287 ferner ein Beschluss über die Fasten, und nach den Mainzer Gewohnheiten S. 15f. auch die der Synode von 1239 entnommenen Stücke Clerici officia (= 1261 c. 2) und Excommunicamus praeterea (= 1261 c. 13).

Von der c. 26—39,2 umfassenden Gruppe sind oben als fritzlarisch erwiesen c. 27, 29, 30, 37, 39. Nachdem sich die Echtheit des Bruchstücks ergeben hat, sind auch c. 32 Schluss des ersten Absatzes (vgl. Fritzlar c. 10) und c. 38,3 (vgl. Fritzlar c. 13) als derselben Synode zugehörig zu betrachten. Da somit von den 14 Kapiteln dieser Gruppe bei nahezu der Hälfte der fritzlarische Ursprung sicher ist, so ist die Annahme berechtigt, dass die ganze Gruppe den Beschlüssen der Synode von 1244 entnommen wurde.

Die angeblichen Beschlüsse von 1261 erweisen sich somit als eine Sammlung der Mainzer Statuten von 1239, 1244, 1225 und 1261. Dieselben sind nicht vollständig, aber im grossen und ganzen im ursprünglichen Text in sie aufgenommen. Für uns hat diese Sammlung den unschätzbaren Wert, dass sie uns die Hauptmasse der verlorenen Beschlüsse der Synoden von 1239 und 1244 erhalten hat.

Mikael Agricola,
der erste finnische Bibelübersetzer.

Von

Arthur Hjelt.

Finnland gehört zu den Ländern, welche von alters her unter dem Einfluss des Geisteslebens Deutschlands gestanden haben. Seit ihrer Gründung sind die deutschen Universitäten von Finnen besucht worden, welche nach höherer wissenschaftlicher Bildung strebten. Wir kennen die Namen von über zweihundert finnischen Studenten, die an deutschen Universitäten zwischen den Jahren 1350 und 1640, in welchem Jahre Finnland seine eigene Universität erhielt, studiert haben[1]). Auf diesem Wege wurden die Ideen der Reformation nach Finnland gebracht. Der erste Reformator Finnlands, Pietari (Petrus) Särkilahti, hatte in Rostock studiert und war während seines Aufenthalts daselbst mit der Lehre Luthers bekannt geworden. Sein reformatorisches Werk wurde von mehreren jungen Geistlichen fortgeführt, die in Wittenberg den Unterricht Luthers und Melanchthons genossen hatten. Unter diesen wurde Mikael Agricola der hervorragendste. Als Bibelübersetzer und Begründer der finnischen Literatur ist er für das finnische Volk das geworden, was Luther für das deutsche war. In diesem Jahre hat das finnische Volk seinem Gedächtnis in Dankbarkeit gehuldigt und ihm in Wiborg, wo er begraben liegt, ein Denkmal errichtet. Es scheint mir nicht unangebracht, auch für einen deutschen Leserkreis die Bedeutung Agricolas als Bibelübersetzer zu beleuchten, wenn sich dazu Gelegenheit bietet in einer Festschrift, die gerade in diesem Jahre erscheint und einem Gelehrten gewidmet ist, dessen Werke auf dem Gebiete der Bibelwissenschaft auch in dem fernen Heimatlande Agricolas mit Bewunderung und Dankbarkeit gelesen werden.

---

[1]) Vgl. K. G. Leinberg, Finske Studerande vid Utrikes Universiteter. Helsingfors 1896. (Särtryck från Svenska Literatursällskapets i Finland Förhandlingar och Uppsatser 10).

Mikael Agricola war der Sohn eines armen Fischers, Namens Olavi Simunanpoika (Olof Simonsson) aus dem Kirchspiel Pernaja an der Südküste Finnlands. Sein Geburtsjahr ist unbekannt; nach gewöhnlicher Annahme fällt es zwischen die Jahre 1508—1512. Er hat die Schule in Wiborg besucht und ist von dort in Begleitung seines Lehrers Johannes Erasmi nach Turku (Abo) übergesiedelt, wo er als Schreiber des Bischofs Martin Skytte angestellt wurde. Durch die Predigt Särkilahtis für die Sache der Reformation gewonnen begann er selbst das lautere Evangelium sowohl in der Stadt als auf dem Lande zu verkündigen. Nachdem er sechs oder sieben Jahre im Dienste Martin Skyttes gestanden, zuletzt als sein Sekretär, wurde ihm durch die Unterstützung dieses seines treuen Gönners die Gelegenheit gegeben, nach Deutschland zu gehen, um dort seine Studien fortzusetzen. Zusammen mit einem jungen Landsmann wurde Agricola im Wintersemester 1536 an der Universität Wittenberg immatrikuliert und studierte daselbst drei Jahre bis er 1539 den Magistergrad erwarb. Er kehrte in die Heimat zurück mit den besten Empfehlungen von Luther und Melanchthon an den König Gustav Wasa. Luther bezeichnet ihn in seinem Empfehlungsschreiben als „juvenem sane, sed eruditione, ingenio et moribus excellentem, qui poterit in regno Majestatis Tuae plurimo esse usui.“ Noch in demselben Jahre — 1539 — wurde er zum Rektor der Kathedralschule in Turku ernannt und blieb in diesem Amt neun Jahre. Von 1548 an hat er die Amtsgeschäfte des Bischofs verwaltet, zunächst als Gehilfe des alten Martin Skytte, dann nach dessen Tode im J. 1550 als Bistums-Verweser und schliesslich wurde er im J. 1554 zum ordentlichen Bischof über das Bistum Turku, das den westlichen Teil des Landes umfasste, ernannt. Im Auftrage des Königs nahm er im J. 1557 teil an einer Gesandtschaft nach Moskau, welche um Frieden mit Russland zu unterhandeln hatte. Auf der Rückreise erkrankte er plötzlich und starb in der Nähe von Wiborg am 9. April 1557.

Die literarische Tätigkeit Agricolas fällt zwischen die Jahre 1542—1552. Er hat den Anfang mit einem ABC-Buche (Abc-kiria) gemacht, das im J. 1542 oder 1543 erschien. Darauf folgte wahrscheinlich ein Katechismus (Alcu Opista wscoon),

von welchem jedoch kein Exemplar erhalten ist. Im J. 1544 veröffentlichte er ein umfangreiches „biblisches Gebetbuch" (Rucouskiria Bibliasta), welches ausser Gebeten und Stücken aus der Bibel ein Kalendarium und eine Menge für das tägliche Leben nützliche Lehren enthält, — eine Art Handbuch für Pastoren nach mittelalterlichem Muster. Dies Buch wurde sehr verbreitet, denn nach der Aussage eines Zeitgenossen Agricolas „wurde es von den Händen aller Finnen in täglichem Gebrauch abgegriffen". Agricolas Hauptwerk, die finnische Übersetzung des Neuen Testaments (Se Wsi Testamenti), welche er, wie wir aus seinem Brief an Gustav Wasa vom 20. August 1537 erfahren, schon in Wittenberg angefangen hatte, erschien im J. 1548. Im folgenden Jahre veröffentlichte er zwei liturgische Handbücher — „ein Handbuch über die Taufe und die übrigen Zeremonien der Christenheit" (Käsikiria Castesta ia muista Christikunnan Menoista) und „die Messe oder das Abendmahl des Herrn" (Messu eli Herran Echtolinen) — und ein Lektionar über die Leidensgeschichte Christi (Se meiden Herran Jesusen Christusen Pina, ylesnousemus ia taiuaisen Astumus, niste Neliest Euangelisterist coghottu). Dann begann er mit der Übersetzung des Alten Testaments. Der Psalter erschien im J. 1551. Da er aber einsah, dass wegen Mangels an Mitteln in nächster Zukunft nicht an die Herausgabe des ganzen Alten Testaments zu denken war, machte er eine Auswahl solcher Stücke, welche in religiöser Hinsicht besonders wertvoll sind und zum gottesdienstlichen Gebrauch sich vor anderen eigneten. Diese Anthologie, die hauptsächlich aus den prophetischen Büchern geschöpft ist, erschien noch in demselben Jahre wie der Psalter unter dem Titel „Gesänge und Weissagungen aus dem Gesetz Moses und den Propheten gesammelt" (Weisut ia Ennustoxet Mosesen Laista ia Prophetista Uloshaetut). Nur der Schlussteil, der die drei letzten kleinen Propheten — Haggai, Sakarja, Maleachi — und einige Abschnitte aus dem Pentateuch (2. Mos. 19 und 20; 3. Mos. 18 und 20; 5. Mos. 27, 9–10 und 28) enthält, kam erst im folgenden Frühjahr aus der Presse und zwar als selbständige Schrift. In der Vorrede zu dieser Schrift, welche Agricolas letzte ist, spricht er deutlich die Absicht aus, bei Gelegenheit noch die übrigen Teile des A. T.

in finnischer Übersetzung herauszugeben, aber leider hat er diesen seinen Plan nicht verwirklichen können. Das geringe literarische Interesse, das er bei seinen Landsleuten vorfand, und dann der vorzeitige Tod hat ihn daran verhindert.

Wenn wir Agricola als Bibelübersetzer kennen lernen wollen, haben wir vor allem seine Übersetzung des Neuen Testaments zu untersuchen. In der Vorrede teilt er dem Leser mit, dass er die Bücher des Neuen Testaments „teilweise aus griechischen, teilweise aus lateinischen, deutschen und schwedischen Büchern“ ins Finnische übertragen hat. Das „griechische Buch“, welches er unter seinen Quellen an erster Stelle anführt, ist selbstverständlich der griechische Grundtext, und zwar die Edition des Erasmus in der vierten (1527) oder fünften Auflage (1535). Die zwei ersten Auflagen (1516 und 1519) kommen nicht in Frage, weil Agricola in seinem griechischen Text die Interpolation 1. Joh. 5, 7 gelesen hat, welche erst in die dritte Auflage aufgenommen wurde. Dasselbe beweisen auch einige Stellen in der Offenbarung, z. B. 2, 3, wo A. den richtigen Text εβαστασας και υπομονην εχεις gelesen hat, wärend die zwei ersten Auflagen εβαπτισας κ. υ. ε. bieten; 8, 9 hat A. των εν τη θαλασση, das in den genannten Auflagen fehlt. Ferner liefern einige Stellen in der Offenbarung den Beweis, dass der Text A.'s auch nicht derjenige der dritten Auflage war. Es sind die Lücken: 9, 4 〉 του θεου, 18, 12 〉 και μαρμαρου, 18, 23 〉 και φως λυχνου ου μη φανη εν σοι ετι und 19, 9 〉 γραφον, welche die dritte Auflage mit den zwei ersten teilt[1]). A. dagegen hat alle die fehlenden Worte. Er ist also entweder der vierten vom J. 1527 oder der fünften vom J 1535 gefolgt. Diese beiden letzten Ausgaben sind einander ziemlich gleich, nur dass in der vierten Ausgabe der lateinische Text der Vulgata noch der Übersetzung des Erasmus und dem griechischen Texte beigefügt wird[2]). Ich halte es für wahrscheinlich, dass A. die fünfte Ausgabe, welche ein Jahr vor seiner Ankunft in Wittenberg erschienen

[1]) Leider habe ich nicht Zugang zu den Editionen des Erasmus gehabt. Betreffs der Lesarten dieser Editionen war ich an den kritischen Apparat in Bindseil-Niemeyers Werk: „Dr. Martin Luthers Bibelübersetzung nach der letzten Originalausgabe kritisch bearbeitet, I—VII, Halle 1850—1855“ hingewiesen.

[2]) Gregory, Textkritik des Neuen Testaments (1902) S. 931.

war, benutzt hat. Es ist ja natürlich, dass A., wenn er dort zum Übersetzen schritt, sich die neueste, kurz vorher erschienene Edition anschaffte.

Die lateinische Übersetzung, welche Erasmus dem griechischen Texte beigefügt hatte, hat dem A. als ein sehr wichtiges Hilfsmittel zur Auslegung des Grundtextes gedient. Nebenbei hat er auch die Vulgata, obwohl in viel beschränkterem Masse, benutzt. Die Übersetzung des Erasmus und die Vulgata sind also „die lateinischen Bücher“, welche er als seine Quellen nennt.

Seine Hauptquelle war jedoch „das deutsche Buch“ d. h. Luthers deutsche Bibel. Ein Vergleich der Übersetzung Agricolas mit den Lesarten der lutherischen Bibel[1]) zeigt, dass er der revidierten Übersetzung, welche Luther zum erstenmal in der 7. Originalausgabe der ganzen Bibel vom J. 1541 veröffentlichte, gefolgt ist. Dass Agricola dennoch weder diese noch eine andere Ausgabe, welche den revidierten Text zum A. T. enthält, benutzt hat, erhellt aus seiner Übersetzung der Psalmen, welcher, wie unten gezeigt wird, der unrevidierte Text Luthers zugrunde liegt. Agricola hat offenbar „Das Neue Testament auffs new zugericht“ gedruckt zu Wittenberg 1544 gebraucht[2]). Die Ausgabe der ganzen Bibel, deren er sich bediente, war wahrscheinlich die 4. Originalausgabe vom J. 1539[3]). In dieser, ebenso wie in den Ausgaben der J. 1540 und 1541, ist die Vorrede zum Briefe Judae eben diesem Briefe vorangestellt und nicht mit der Vorrede zum Briefe des Jakobus vereinigt, wie es in allen den übrigen Ausgaben der Bibel und des N. T. Luthers der Fall ist[4]). In dem N. T. Agricolas sind die beiden Vorreden getrennt. Ihm hat also ohne Zweifel eine Ausgabe, welche diese Anordnung hatte, als Vorlage gedient. Dann liegt die Annahme zur Hand, dass diese die Bibel vom J. 1539 war. Denn eben in diesem Jahre verliess er Wittenberg und natürlicherweise hat er sich die neu erschienene Bibelausgabe gekauft, um sie in seine ferne Heimat zu führen. Später, als er von der revidierten Übersetzung Luthers erfuhr, hat er

[1]) Der kritische Apparat in dem oben angef. Werk ermöglicht dies.
[2]) Vgl. Bindseil-Niemeyer a. a. O. VI S. XXII f.
[3]) Vgl. Bindseil-Niemeyer a. a. O. VII S. X—XIII.
[4]) Vgl. Bindseil-Niemeyer a. a. O. VII, 466 Anm. 19.

sich das Neue Testament vom J. 1544, vielleicht durch irgend einen aus Wittenberg heimkehrenden Landsmann, bestellt, damit die Nachbesserungen Luthers seinem finnischen N. T. zugute kommen könnten.

Es versteht sich von selbst, dass Agricola bei seiner Übersetzung auch die schwedischen Übersetzungen, die damals schon erschienen waren, zur Hand gehabt hat. Diese „schwedischen Bücher", auf welche Agricola in seiner Vorrede hinweist, sind das Neue Testament vom J. 1526 und die Bibel Gustav Wasas, welche im J. 1541 erschien. Beiden haben als Quellen ausser Luther auch Erasmus und Vulgata gedient; in der erstgenannten Übersetzung ist der Einfluss des Erasmus ziemlich stark, die zweite schliesst sich näher an Luther an [1]).

Wie schon bemerkt wurde, ist die Bibel Luthers die Hauptquelle Agricolas gewesen. Sein N. T. ist in seiner ganzen Einrichtung wesentlich eine Kopie derselben. Die Vorreden Luthers hat er meistens in wörtlicher Übersetzung abgedruckt. So beginnt er mit Luthers allgemeiner „Vorrede auff das Newe Testament" in der Form („Gleich wie das Alte Testament ist ein Buch"), welche sie in seinen Bibelausgaben von 1535 an hat. Nur einige kleine Änderungen hat er vorgenommen. Auch das Urteil Luthers über die Bücher des N. T., („wilchs die rechten und Edlisten bucher des neuen testaments sind"), welches die Ausgaben des N. T. aus den J. 1522—1537 in einer besonderen Vorrede enthalten, hat A. aufgenommen und zwar aus dem schwedischen N. T., wo der erste Satz umgeformt ist und das letzte Stück fehlt. A. hat, um den ungünstigen Eindruck des kritischen Urteils abzuschwächen, am Schluss folgenden Satz beigefügt: „welche jedoch der Gemeinde durch den heiligen Geist zur Unterweisung gegeben sind, wie auch die ganze heilige Schrift." Diesem Stück folgt ein Verzeichnis über die Bücher des N. T., welche in derselben Reihenfolge wie bei Luther aufgezählt werden; auch sind die vier letzten — der Hebräerbrief, die Episteln Jacobi und Judae

[1]) Vgl. E. **Stave**, Om källorna till 1526 års öfversättning af Nya Testamentet (Skrifter utgifna af Humanistiska Vetenskapssamfundet i Upsala II, 1); Upsala 1893; — Derselbe, Om källorna till 1541 års öfversättning af Nya Testamentet (a. a. O. IV, 2). Upsala 1896.

und die Offenbarung — unnumeriert gelassen wegen ihres vermeintlichen deuterokanonischen Ranges. Es sei bemerkt, dass der Verfasser des schwedischen N. T. für das ratsamste hielt, Luther hierin nicht zu folgen, und deshalb die Nummern bei sämtlichen Büchern wegliess. Agricola ist weniger ängstlich gewesen.

Die Vorrede, mit welcher Agricola sein N. T. versehen hat, enthält ausser diesen aus der Bibel Luthers stammenden Stücken zwei umfangreiche Abschnitte, die von ihm selbst verfasst sind. Der erste handelt von dem Erlösungswerk Christi, das im Anschluss an einige Kirchenväter als eine Überlistung des Satans aufgefasst wird, der dadurch seinen Rechtsanspruch an die Menschheit verlor. In dem zweiten, sehr interessanten Abschnitt spricht er u. a. von den Grundsprachen der Schriften des N. T., von dem Rechte eines jeden Christen, Gottes Wort in seiner Muttersprache zu hören und zu lesen, und der Trägheit der Priester, das Volk in Gottes Wort zu unterrichten, von der Ausbreitung des Christentums in Finnland, von den verschiedenen finnischen Dialekten usw. Solchen gegenüber, von denen er ein verwerfendes Urteil über seine Übersetzung fürchtet, zitiert er aus dem Briefe des Hieronymus an Pammachius „de optimo genere interpretandi“ den Satz: „Simplex translatio potest errorem habere non crimen“.

Auch die Vorreden Luthers zu den einzelnen Schriften des N. T hat A. entlehnt, mit Ausnahme derjenigen zur Offenbarung. Diese hat er beiseite gelassen, ohne Zweifel wegen des sehr heftigen Angriffes, den Luther darin gegen den Papst und die katholische Kirche richtet, indem er z. B. erklärt, dass die zwei Tiere in Kap. 13 „das bapstliche Keiserthum und keiserliche Bapsthum“ bedeuten. A. liebt nicht die heftige Art Luthers zu polemisieren und unterdrückt meistens solche Aussagen und Erklärungen Luthers, welche polemischen Inhaltes sind. Ebenso verfahren die schwedischen Bibelübersetzer.

Unter den von A. aufgenommenen Vorreden Luthers ist auch das berühmte Vorwort zu der Epistel Jacobi. Er hat hier Luthers Worte vollständig und getreu übersetzt, sogar unter Beibehaltung der ersten Person, so dass er selbst zu reden scheint; sonst vermeidet er diesen Schein, die Darstellungsweise

folgerichtig ändernd. Die Freimütigkeit, womit er sich die kritischen Ansichten Luthers aneignet und sie wiedergibt, fällt um so mehr auf, wenn wir die Scheu sehen, welche die schwedischen Bibelübersetzer — besonders die Verfasser der Übersetzung vom J. 1541 — in dieser Hinsicht an den Tag legen.

So getreu A. in der Regel dem Vorbild der Bibel Luthers folgt, erlaubt er sich doch auch Abweichungen davon. In dieser Beziehung ist zu erwähnen, dass er jedem Evangelium die aus Hieronymus „De viris illustribus" entlehnte Lebensgeschichte des respektiven Evangelisten als Einleitung vorangestellt hat.

Die erklärenden Glossen, welche im N. T. Agricolas sowohl am Ende der Kapitel als am Rande vorkommen, stammen mit wenigen Ausnahmen aus der Bibel Luthers. Dasselbe gilt von den Überschriften der einzelnen Bücher, wie auch von den Unterschriften, welche den Briefen des Paulus beigefügt sind.

Schliesslich sei bemerkt, dass A. auch in der Kapiteleinteilung meistens mit Luther geht, gleichviel ob von den schwedischen Übersetzungen die eine oder beide dem Erasmus oder der Vulgata folgen.

Für die Übersetzung des Grundtextes sind Luther und Erasmus die Hauptführer Agricolas. In den Evangelien folgt er öfter dem Erasmus. Von 86 Stellen, die ich im Matthäusevangelium verglichen habe, stimmt seine Übersetzung an 56 mit Erasmus, an 28 mit Luther, an 2 mit der Vulgata überein. Erasmus erhält den Vorzug deshalb, weil seine Übersetzung sich dem Grundtexte genauer anschliesst. Einige Beispiele mögen erwähnt werden: Matt. 3, 10: παν ουν δενδρον; Erasm.: Omnis igitur arbor; Luther: Darumb welcher Baum; — 5, 13: εν τινι αλισθησεται; Erasm.: qvo salietur; Luther: wo mit sol man saltzen; — 9, 6: υπαγε εις τον οικον σου; Erasm.: abi in domum tuam; Luther: und gehe heim; — 9, 15: οι υιοι του νυμφωνος; Erasm.: filii sponsi; Luther: die Hochzeitleute; — 10, 11: εξετασετε τις εν αυτη αξιος εστιν; Erasm.: exquirite qvis in ea sit dignus: Luther: erkündiget euch ob jemand darinnen sey, der es werd ist; — 12, 4: τους αρτους της προθεσεως; Erasm.: panes propositionis; Luther: die Schawbrod. Obwohl A. in diesen und zahlreichen anderen Fällen dem Erasmus und

nicht Luther folgt, weil die Übersetzung des ersteren getreuer ist, strebt er doch nicht nach einer mechanisch wörtlichen Wiedergabe des Textes. Die richtige und deutliche Wiedergabe des Sinnes ist ihm immer die Hauptsache. So scheut er sich nicht vor der freien, paraphrasierenden Übersetzung Luthers, wenn die Dunkelheit des Textes eine solche erforderlich macht. Im Gegenteil! In den Briefen ist der Einfluss Luthers ganz überwiegend. Eine Vergleichung der Übersetzung Agricolas mit seinen Quellen, z. B. in den 5 ersten Kapiteln des Römerbriefes zeigt, dass er nur ausnahmsweise von Luther abweicht: von 31 verglichenen Stellen folgt er nur an 5 dem Erasmus, an 4 hat er Luther und Erasmus kombiniert und an 2 schliesst er sich an die schwedische Bibel von J. 1541 an; an allen übrigen Stellen ist er von Luther abhängig. Die kleinen Worte, welche Luther hie und da zugefügt hat, um wichtige evangelische Glaubenswahrheiten zu betonen, z. B. Röm. 3, 20 („nur"); 28 („allein"); 4, 6 („allein"); 8 („keine"), sind alle von A. aufgenommen. An einer Stelle, Röm. 2, 7, scheint er in seinem Eifer für die Glaubensgerechtigkeit so weit gegangen zu sein, dass er die Worte εργου αγαθου („inn güten wercken" Luther) ganz unübersetzt gelassen hat.

Neben Luther und Erasmus sind die Vulgata und die schwedischen Übersetzungen ihm sekundäre Quellen. Es kommt auch — allerdings selten — vor, dass keine von seinen Vorlagen ihn befriedigt hat. So z. B. bei der Übersetzung des schwierigen Satzes Matt. 28, 1: οψε δε σαββατων τη επιφωσκουση εις μιαν. Er geht in dem Falle entschlossen seinen eigenen Weg.

Auch auf dem Gebiete des A. T.s ist Luther der Lehrmeister und das Vorbild Agricolas. Aber auch hier ist dieser keineswegs ein unselbständiger, kritikloser Nachtreter. In sein Verfahren beim Übersetzen des A. T.s gewinnt man einen guten Einblick, besonders durch seine Übersetzung der Psalmen. Wir besitzen nämlich von seiner Hand eine doppelte Übersetzung einer Reihe von Psalmen, indem er schon in seinem Gebetbuche nicht weniger als 40 Psalmen in vollständiger Übersetzung bietet[1]), welche er später bei der Herausgabe des

[1]) Pss. 3. 6. 7. 9. 10. 12. 13. 17. 20. 25. 31. 32. 33. 34. 35. 38. 51. 54. 79. 83. 86. 88. 90. 95. 102. 103. 104. 113. 117. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150.

Psalters revidiert hat. Wenn man diese beiden Versionen vergleicht, sieht man, wie ernstlich er bemüht war, mit Hilfe der Übersetzung Luthers und der Vulgata eine getreue, aber zugleich verständliche Übersetzung zu schaffen. Der Übersetzung A.s liegt sowohl im Gebetbuch als im Psalter die neue Übersetzung Luthers vor, welche zum ersten Male im J. 1531 erschien. Aus der Menge der Belegstellen, welche dafür erbracht werden könnten, mögen nur folgende als Beispiele erwähnt werden:

Ps. 7, 5: שֹׁלְמִי L^1 [1]) die frid mit myr hatten; L^2 so mich zu fride liessen; L^3 denen so friedlich mit mir lebten; A. = L^2.

7, 7: וְעוּרָה אֵלַי מִשְׁפָּט צִוִּיתָ L^1 und erwecke myr das Gericht, das du gepoten hast; L^2 und hilff mir wider in das Ampt, das du mir befolhen hast; ebenso L^3. A. = L^2 u. L^3.

7, 14: חִצָּיו לְדֹלְקִים יִפְעָל L^1 Seine Pfeile hat er zugericht zu brennen; L^3 . . . . . zu uerderben; ebenso L^3. A. = L^2 u. L^3.

10, 2: בְּגַאֲוַת רָשָׁע L^1 Wenn der gottlose uber hand kriegt; L^2 so lange der Gottlose uberhand hat; L^3 Weil der Gottlose ubermut treibet. A. = L^2.

12, 6: יָפִיחַ לוֹ L^1 das getrost darynn handeln soll; L^2 das man getrost leren soll; L^3 ebenso. A. = L^2 u. L^3.

12, 9: כֻּרֻם זֻלֻּת לִבְנֵי אָדָם L^1 Wenn unter den menschen kindern die losen erhöhet werden; L^2 Wo solche lose Leute unter den Menschen herrschen; ebenso L^3. A. = L^2 u. L^3.

51, 6: תִּזְכֶּה בְשָׁפְטֶךָ L^1 und reyn erfunden, wenn du gerichtet wirst; L^2 Und nicht mügest gestrafft werden, wenn usw.; L^3 Und rein bleibest, wenn du gerichtet wirst. A. = L^2.

54, 5: זָרִים L^1 frembde; L^2 und L^3 haben die Lesart זֵדִים „Stolze“; A. = L^2 und L^3.

Auch diejenigen Psalmen, welche erst bei der Herausgabe des Psalters im Jahre 1551 ins finnische übersetzt wurden, gehen auf L^2 zurück, obgleich sogar die letzte Originalausgabe der Bibel Luthers vom Jahre 1545 hätte benutzt werden können. Das erhellt z. B. aus folgenden Stellen:

---

[1]) So bezeichnen wir Luthers ältere Übersetzung des Psalters vom Jahre 1524; L^2 bezeichnet Luthers neue Übersetzung vom Jahre 1531, welche dann ohne namhafte Änderungen in den sechs ersten Originalausgaben der ganzen Bibel von den Jahren 1534—1541 abgedruckt ist; L^3 = die revidierte Übersetzung in den Ausgaben der Jahre 1541—1545.

Ps. 18, 45: יְכַחֲשׁוּ לִי L^1 u. L^2: verleugnen mich; L^3: hats wider mich gefeilet. A. = L^1 u. L^2.

30, 5: וְהוֹדוּ לְזֵכֶר קָדְשׁוֹ L^1 und danket zum gedechtnis seyner heylickeyt; L^2 und dancket an seinem heiligen fest; L^3 Dancket und preiset seine Heiligkeit. A. = L^2.

58, 10: כְּמוֹ חָרוֹן L^1 der zorn; L^2 ein zorn[1]); L^3 dein zorn. A. = L^2.

59, 6: Sela fehlt L^2; L^1 u. L^3 haben es. A. = L^2.

59, 16: וַיָּלִינוּ L^1 u. L^3 murren; L^2 heulen. A. = L^2.

60, 7: יְדִידֶיךָ L^1 u. L^2 deine freunde; L^3 deine Lieben. A. = L^1 u. L^2.

73, 10: וּמֵי מָלֵא יִמָּצוּ לָמוֹ L^1 Und finden wasser die fulle bey yhnen; L^2 Denn sie geniessen jres wassers wol; L^3 Und lauffen jnen zu mit hauffen, wie wasser. A. = L^2.

Wie oben schon erwähnt wurde, ist es wahrscheinlich die Ausgabe der ganzen Bibel vom J. 1539, welche ihm bei Übersetzen des A. T.s als Vorlage gedient hat.

Trotz der grossen Übereinstimmung zwischen den Übersetzungen Luthers und Agricolas gibt es doch hie und da Abweichungen, welche zeigen, dass A. nicht blindlings Luther gefolgt ist, sondern seine Übersetzung nachgeprüft hat und zwar auf Grund der Vulgata. Wir wollen einige Beispiele anführen.

Ps. 3, 5f. hat A. die Prädikate im Impf. in Übereinstimmung mit der Vulg. — clamavi — exaudivit — dormivi — soporatus sum — exsurrexi — suscepit; L^1 hat in V. 5 das Praesens, in V. 6 das Impf., L^2 (und schon der Psalter vom J. 1528) und L^3 haben das Praesens in beiden Versen. A. ist also zugunsten der Vulgata von der Übersetzung Luthers abgewichen. In dem Gebetbuche (Gb) übersetzt A. V. 7 desselben Psalms nach L^2: Ich furchte mich nicht fur viel hundert tausenten. Im Psalter aber fügt er „von Völkern" hinzu; L^1 und Vulgata haben das Wort im Sing. (volcks, populi) gemäss dem עַם des Grundtextes. Die Änderung, welche eine Annäherung an den Grundtext und die Vulgata bezweckt, verrät eine gewisse Selbständigkeit. Ps. 7, 11 folgt A. der den Grund-

[1]) Kommt auch in den Ausgaben von 1542 und 1543 vor.

text genau wiedergebenden Übersetzung der Vulgata: rectos corde, während L^2 „frommen hertzen" hat; L^1 übersetzt allerdings nach dem Grundtext: „den auffrichtigen von hertzen". Der Anfang von V. 13, welcher im Gb frei wiedergegeben wird: „wenn wir nicht zurückkehren", wird im Psalter nach der Vulg. „nisi conversi fueritis" geändert; A. hat die Übersetzung Luthers: „wil man sich nicht bekeren" nicht akzeptiert. In V. 15 wird שֶׁקֶר im Gb nach der Vulg. (iniqvitatem), im Psalter nach Luther („einen Feil") übersetzt. Ps. 10, 5 wird יָפִיחַ von A. im Gb in ganz origineller Weise wiedergegeben; der ziemlich gewagte und vulgäre Ausdruck (etwa „schnäuzt die Nase") wird im Psalter beseitigt und mit einem aus der Übersetzung Luthers („er handelt trötzig") entlehnten ersetzt. V. 7a wird sowohl im Gb als im Psalter in Übereinstimmung mit L^2 („Seine Zungen richt Mühe und erbeit an") übersetzt, nur dass das Wort אָוֶן in Gb nach Vulg. als „dolor" gedeutet wird. Ps. 13, 3 אָשִׁית עֵצוֹת übersetzt A. im Gb ganz wie L^1 „rad suchen"; er scheint also diese ältere Übersetzung Luthers zu kennen, denn Vulg. lautet: ponam consilia; in Psalter hat A. sich an L^2 („sorgen") angeschlossen. V. 5 wird כִּי im Gb nach der Vulg. („si") übersetzt; im Psalter geht A. mit Luther. V. 6 wird im Gb genau nach dem Grundtext und L^1 übersetzt; im Psalter folgt A. dem L^2; auch diese Stelle, besonders die Wiedergabe des גָּמַל עָלָי („er war mir hilfreich" erinnert an L^1 „er mir widder auff geholfen hat"), spricht dafür, dass A. die ältere Psalmenübersetzung Luthers zur Hand gehabt hat. Ps. 17, 14 wird das erste מְתִים im Gb nach der Vulg. (ab inimicis manus tuae) mit „Feinde" wiedergegeben, im Psalter nach Luther mit „den Leuten"; sonst stimmt der Vers auch im Gb mit der Übersetzung Luthers überein. Ps. 51, 8 ist im Gb genau nach Luther übersetzt; im Psalter dagegen spürt man den Einfluss der Vulg. (manifestasti) in der Wiedergabe von תוֹדִיעֵנִי. Ps. 54, 4 wird die ungenaue Wiedergabe von הַאֲזִינָה im Gb im Psalter in sehr treffender Weise korrigiert (= auribus percipe Vulg.); ebenso verhält es sich mit der Übersetzung des עֹזֵר לִי in V. 6. In 79, 3 ist A. auf das Suffix in דָּמָם durch die Vulgata (sanguinem eorum) aufmerksam gemacht worden und hat es in den Psalter eingetragen. In V. 8 ist A.

im Gb zu der wörtlichen Übersetzung von מַהֵר יְקַדְּמוּנוּ offenbar durch die Vulgata (cito anticipient nos) gekommen; im Psalter hat er sich an Luther angeschlossen.

Diese wenigen Beispiele dürften zur Erhärtung des Urteils genügen, dass A. in seinem Bibelübersetzungswerk auch hinsichtlich des A. T.s seinem Vorbild, Luther, nicht sklavisch und kritiklos folgt. Dass er in vielen Fällen der Vulgata den Vorzug gibt, beruht auf Erwägungen, welche auf den Grundtext Rücksicht nehmen. Die Benutzung des hebr. Grundtextes kann meines Erachtens somit dem A. nicht schlechtweg abgesprochen werden, obwohl es am Tage liegt, dass er keine selbständigen und tieferen Kenntnisse im Hebräischen besass.

Die oben angeführten Beispiele sind alle solchen Psalmen entnommen, welche im Gebetbuche enthalten, somit sicher von A. selbst übersetzt sind. Betreffs der übrigen muss mit der Möglichkeit gerechnet werden, dass sie das Werk anderer Hände sind. Denn der jüngere Zeitgenosse A.s, Paavali Juusten, welcher ihm als Rektor der Kathedralschule in Turku nachfolgte, berichtet, dass er seine Schüler in ihren schriftlichen Übungen Psalmen aus der deutschen Bibel Luthers ins Finnische übersetzen liess, und dass diese Übersetzungen von ihm korrigiert in dem von A. herausgegebenen Psalter Aufnahme fanden[1]). A. selbst deutet in der Vorrede zum Psalter an, dass mehrere Personen sich an der Übersetzung beteiligt haben. In der Tat fehlt es nicht an Spuren daran. Wir nennen nur einen köstlichen Schnitzer, der sicher auf das Konto irgendeines Schülers kommt, dessen Kenntnisse in der deutschen Sprache nicht die besten gewesen sind. Ps. 2, 4 wird יִלְעַג mit dem finnischen Wort „sylkepi", was „spucken" bedeutet, wiedergegeben. Der Übersetzer hat „das spotten" der deutschen Bibel missverstanden, indem er es mit dem schwedischen „spotta" (= spucken) verwechselte. Sonderbar ist, dass der fatale Fehler sowohl dem Agricola als dem Juusten, welcher in erster Hand die Übersetzungen seiner Schüler durchsah, entgehen konnte.

Wir können hier auf die übrigen Übersetzungen Agricolas, welche sich auf das A. T. beziehen, nicht näher eingehen.

[1]) Chronicon episcorum Finlandensium I, 40f.

Das ist auch nicht nötig. Denn das Verfahren Agricolas ist überall dasselbe, und überall hat ihm auch derselbe deutsche Bibeltext als Vorlage gedient.

Wichtiger als der mehr oder minder getreue Anschluss an den Wortlaut der Bibel Luthers ist die Tatsache, dass die Übersetzung Agricolas als Ganzes betrachtet durch und durch vom Geiste Luthers geprägt ist. Er hat denselben Zweck wie sein grosser Lehrmeister verfolgt. Luther wollte Gottes Wort dem deutschen Volke in seiner eigenen Sprache darbieten, und zwar in einer so einfachen und volkstümlichen Form, dass es für Kleine und Grosse, Gebildete und Ungebildete verständlich wäre[1]). Dasselbe praktisch-volkstümliche Ziel hatte Agricola im Auge. Er war bestrebt, eine sinngetreue Übersetzung des Bibelwortes in einer so deutlichen Sprache zu schaffen, dass jeder „Freund des Herrn Jesu Christi“ unter seinem lieben finnischen Volke, welchen Dialekt er auch spräche, sie verstehen sollte. Er hatte dabei mit ausserordentlich grossen Schwierigkeiten zu kämpfen, da es vor ihm keine finnische Literatur und Literatursprache gab. In Anbetracht dessen, kann man das Geschick, mit welchem er seine Aufgabe gelöst hat, nicht genug bewundern. Er verfügt über einen beträchtlichen Reichtum des Ausdrucks. Er bedient sich vornehmlich der westfinnischen Mundart, aber er hat auch aus den übrigen finnischen Dialekten geschöpft. Die vielen kernigen und anschaulichen Ausdrucksweisen, welche er aus dem Volksmunde gesammelt hat, zeigen, dass er sich des Grundsatzes Luthers beflissen hat: „Man muss die Mutter im Hause, die Kinder auf der Gassen, den gemeinen Mann auf dem Markt drumb fragen, und denselbigen auf das Maul sehen, wie sie reden, und darnach dolmetschen“[2]). Sein Sprachtalent zeigt sich auch in einem feinen Gefühl für Wohllaut und Rythmus. So ist es ihm gelungen, eine Übersetzung zu schaffen, welche mit dem Massstabe der damaligen Zeit gemessen, von verhältnismässig hohem Range ist. Agricola ist als Bibelübersetzer der grosse Schüler des grossen Luther.

---

[1]) Vgl. Ed. Riehm, Luther als Bibelübersetzer (Gotha 1884) S 14 ff.

[2]) Aus dem Briefe an Link; E. A. 65, 110.

Das Verhältnis der Dogmatik zur Schriftwissenschaft.

Von

Ludwig Ihmels.

In dieser Festschrift liegt für den Dogmatiker eine Erörterung der Frage besonders nahe, welche Bedeutung die Schriftwissenschaft für die Dogmatik habe. Insofern die Frage aber zugleich die andere nach dem Verhältnis der Dogmatik zur Schrift in sich schliesst, gilt sie zugleich einem der schwierigsten Punkte der dogmatischen Prinzipienlehre. Auf evangelischem Boden kann es ja freilich kaum anders sein, als dass die Dogmatiken tatsächlich in gemeinsamer Bearbeitung eines gewissen Stoffes der heiligen Schrift sich zusammenfinden. Aber über die Grundsätze, nach denen diese Bearbeitung zu geschehen hat, ist keineswegs Übereinstimmung vorhanden. Hie und da macht es freilich auch den Eindruck, als halte man eine sorgfältige Erörterung der Grundsätze, nach denen der Schriftgebrauch zu regeln sei, kaum für nötig; es gewinnt hier fast den Anschein, als müsste die Dogmatik an diesem Punkte ohne weiteres das Rechte treffen. Der tatsächliche Befund gibt jedoch diesem Optimismus wenig recht.

In der Tat mag es zwar einen Augenblick wirklich scheinen, als sei unter allen Fragen die Frage nach der Bedeutung der Schrift für die evangelische Dogmatik die überflüssigste. Man mag über das Recht oder Unrecht streiten, mit welchem die Formeln eines Formal- und Materialprinzips der Reformation gebraucht werden: das, was man mit diesen Formeln sagen will, besteht jedenfalls zu Recht. Ist denn damit nicht notwendig auch bereits über das Erkenntnis- und Realprinzip der Dogmatik entschieden? Die Dogmatik scheint doch keine anderen Prinzipien haben zu können als die Kirche selbst. Die Frage hat etwas ungemein Einleuchtendes und wird immer wieder manche von vornherein zu ihrer Bejahung geneigt finden. In Wirklichkeit aber bedarf das Recht oder Unrecht der aufgeworfenen Frage einer sehr sorgfältigen Untersuchung; der Schluss nämlich, den sie uns

zumutet, ist unter allen Umständen doch ein vorschneller. Es ist sehr wohl denkbar, dass bestimmte Gedanken für eine reformatorische Bewegung in der Kirche die treibende Kraft bilden können, ohne um deswillen auch für eine Dogmatik dieser Kirche die massgebenden Prinzipien zu bilden.

Am unmittelbarsten leuchtet das hinsichtlich des sogenannten Materialprinzips der Reformation ein. Unfraglich ist die Bewegung, die wir Reformation nennen, zuletzt aus der schlichten Erkenntnis herausgewachsen, dass unsere Gerechtigkeit und damit unser Heilsstand vor Gott allein in der Gnade Gottes sichergestellt sein könne, wie diese in Christo für uns erschienen ist, im Glauben aber von uns ergriffen wird. Aber wenn man daraus ohne weiteres die Folgerung zieht, dass nun auch die Rechtfertigung allein aus Gnaden durch den Glauben das Realprinzip der Dogmatik bilden müsse, dann übersieht man, dass jenes neue Verständnis der Rechtfertigung doch nur um deswillen reformatorisch zu wirken vermochte, weil sich darin ein ganz neues Verständnis der Religion selbst verbarg. Eben dies neue Verständnis des Christentums selbst kann allein das Realprinzip der Dogmatik bilden. Wie immer auch die dogmatische Aufgabe näher formuliert werden mag, so wird sie doch irgendwie ihren alles beherrschenden Mittelpunkt an der Erkenntnis haben müssen, dass das Christentum die durch Christum vermittelte und insofern ganz auf Gottes gnädiger Setzung beruhende persönliche Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist. Oder, wenn auch der Unterschied der Dogmatik von der Ethik sogleich schärfer heraustreten soll, dann dürfte man auch den Gott selbst, der durch die Offenbarung in Jesu Christo für den Glauben die Gottesgemeinschaft begründet, das Realprinzip der Dogmatik nennen.

Fragt man dann nach dem Erkenntnisprinzip der Dogmatik, so will man wissen, woher und nach welchen Grundsätzen der Stoff für jene Beschreibung der Gottesgemeinschaft zu gewinnen sei. Hier mag man dann einen Augenblick den Eindruck haben, als ob das sogenannte Formalprinzip der Reformation unmittelbar auch als Erkenntnisprinzip der Dogmatik gelten dürfe. Jenes Formalprinzip hatte ja zunächst die Bedeutung, dass allen anderen Autoritäten gegenüber die Auto-

rität der Schrift betont werden sollte: Niemand und nichts soll Artikel des Glaubens begründen als das Wort Gottes, und die Schrift ist unica regula et norma, secundum quam omnia dogmata omnesque doctores aestimari et iudicari oportet. Das sind Sätze, welche die Reformation unserer Kirche so eindringlich gemacht hat, dass auf ihrem Boden jede Dogmatik irgendwie sie anerkennen muss. Dann aber scheint sie auch dafür sorgen zu müssen, dass in ihrer eigenen Ausführung alle dogmatischen Sätze in irgend einer Weise ihre Übereinstimmung mit der Schrift nachweisen.

Indes von da bis zur förmlichen Anerkennung der Schrift als eines Erkenntnisprinzips der Dogmatik ist jedenfalls doch noch ein weiter Schritt. Eine solche würde unter allen Umständen ja auch das Urteil einschliessen, dass die Schrift zugleich als die Quelle aller Glaubenserkenntnis zu gelten habe. Gegen ein derartiges Urteil sträubt man sich aber vielfach auch da, wo man die normative Bedeutung der Schrift — auch für die Dogmatik — rückhaltlos anzuerkennen bereit ist. Man hat dabei besonders zwei Tatsachen im Auge. Einmal die Beobachtung, dass gegenwärtig bei dem einzelnen Christen Glaube und Erkenntnis keineswegs nur oder auch nur in erster Linie durch direkten Verkehr mit der Schrift zustande kommt. Sodann den Umstand, dass es in der Kirche auch lange vor der Entstehung des Neutestamentlichen Schrifttums schon christlichen Glauben gab. Beide Tatsachen bestehen selbstverständlich zu Recht, aber die Schlussfolgerungen, die man aus ihnen zieht, sind ebenso offenbar übereilt. Gewiss, es ist gerade das Normale, dass zunächst das in der Kirche lebende Gotteswort das Mittel für die Erweckung des Glaubens bildet, aber weist nicht dieses Wort, wenn wir an der geschichtlichen Offenbarung festhalten wollen, notwendig zuletzt auf das ursprüngliche Zeugnis von dieser Offenbarung zurück? Und ebenso ist es richtig, dass es auch vor der Entstehung des Neuen Testamentes Christentum und christliche Erkenntnis gab. Gerade ein Mann wie Luther hat das sehr wohl bedacht und auch zu würdigen verstanden. Gelegentlich hat er direkt geurteilt, dass es gar nicht neutestamentisch sei, Bücher zu schreiben (EA[2] 12, 171). Aber er hat ebenso zu sagen ver-

mocht, warum doch eine schriftliche Fixierung der ursprünglich mündlichen Predigt unentbehrlich gewesen sei (EA[2] 10, 388), und wir besitzen jedenfalls jenes erste Zeugnis nur in der heiligen Schrift in authentischer Gestalt. Nur das ergibt sich freilich aus dem allen, dass die heilige Schrift allein in dem Sinne die Quelle der Glaubenserkenntnis heissen darf, dass in ihr das ursprüngliche Offenbarungszeugnis seinen fixierten Ausdruck gefunden hat. In dem Sinne aber besteht jenes Urteil auch durchaus zu Recht.

Im Grunde handelt es sich hier gar nicht um ein Neues, was zu der Anerkennung der ausschliesslichen Schriftautorität erst als zweites hinzuträte: in dem Sinne jedenfalls, wie Luther diese gemeint hat, schliesst sie sofort den anderen Satz in sich, dass die heilige Schrift als Quelle der Wahrheitserkenntnis zu gelten hat. Mag Luther auch die Autorität der Schrift zunächst im Sinne eines kritischen Prinzips gehandhabt haben, so war das von vornherein nicht etwa im Sinne einer bloss formalen und daher wesentlich negativen Kritik gemeint. Hätte Luther die Sache so verstanden, so würde sein Vorgehen ihn nicht wesentlich über die Linie der früheren Reformversuche hinausgeführt haben. Auch dort hat man den Gedanken der alleinigen Autorität der Schrift bereits aller anderen Autorität gegenüber nachdrücklich betont und hat gelegentlich bis in die Formulierung hinein auch schon die These vertreten, dass nur das Wort der Schrift Artikel des Glaubens begründen könne. In Wirklichkeit handelt es sich beidemal um etwas völlig Verschiedenes. Dort war es eben wesentlich negative Kritik, für welche eine formale Schriftautorität den Rechtstitel abgeben musste; Luther dagegen ist nicht auf der Suche nach einem kritischen Massstabe für die Bekämpfung vorhandener Missstände zu einer Betonung der Schriftautorität gekommen, zu einem kritischen Prinzip wurde die Schrift ihm vielmehr nur um deswillen, weil sie ihm zuvor im persönlichen Erleben zu einer persönlichen Autorität geworden war. Das war aber wieder nur so geschehen, dass ihm in diesem persönlichen Erleben aus der Schrift Erkenntnisse erwuchsen, die sonst nirgends sich ihm aufgedrängt hatten. Mit anderen Worten, die Gewissheit um die Schriftautorität erwuchs Luther von

vornherein von ihrem Inhalte aus und war daher auch notwendig mit der Gewissheit verflochten, dass die Schrift in einzigartigem Sinne Quelle christlicher Wahrheitserkenntnis sei: fontes limpidissimi purissimique, wie die Konkordienformel sagt, — und daher zuletzt notwendig *die* Quelle. Man mache sich nur klar, dass jede inhaltliche Bestimmung der Schriftautorität mit inneren Zwange zu jener Konsequenz weiter drängt. Denn wenn ihr Inhalt aller anderen Erkenntnis gegenüber autoritative Geltung beanspruchen soll, so heisst das nichts anderes, als dass sie zu *der* Quelle der Glaubenserkenntnis wird.

Daher ist es sehr unglücklich, wenn man an diesem Punkte einen Unterschied reformierter und lutherischer Lehrausprägung finden will. Man hat geurteilt, dass es gerade für die reformierte Weise im Unterschied von der lutherischen charakteristisch sei, die Schrift als die eine Quelle aller Wahrheitserkenntnis anzusehen. Man kann angesichts eines solchen Urteils nur fragen, was denn etwa für die lutherische Betrachtung neben der Schrift stehen soll, — wirklich etwa die Tradition? Der Unterschied, der hinsichtlich der Schriftautorität gewiss zwischen lutherischer und reformierter Art besteht, liegt lediglich in der gesetzlichen Weise, wie in der reformierten Anschauung die Schriftautorität verstanden wird. Sie bringt dann freilich für eine konsequente Lehrweise mit sich, dass dort nichts gelehrt und gelebt werden soll, wofür nicht im Buchstaben der Schrift der Grund nachgewiesen werden kann. Dann möchte lutherische Art, mit ihrem Verständnis für das geschichtlich Gewordene und mit ihrem Verständnis der Schrift von ihrem Mittelpunkt aus, auf die oberflächliche Betrachtungsweise den Eindruck machen, als sei für sie nicht so ausschliesslich die Schrift allein Quelle der Wahrheitserkenntnis. In Wirklichkeit könnte lutherische Weise auf einen solchen Gedanken nur dann kommen, wenn sie annehmen wollte, dass sie über die geschichtliche Offenbarung hinauswachsen könnte. Gibt es nur *eine* Offenbarung, welche den Glauben trägt, dann kann auch allein das ursprüngliche Zeugnis von dieser Offenbarung den Anspruch erheben, Quelle und Autorität der Wahrheitserkenntnis in der christlichen Gemeinde zu sein.

Dann kann freilich auch hier bereits der Schluss sich auf-

zudrängen scheinen, dass die Schrift allein das Erkenntnisprinzip der Dogmatik sein dürfe. Ob das wirklich zutrifft, wird sich jedoch erst später ausmachen lassen, wenn die inhaltliche Bestimmung der dogmatischen Aufgabe ihre nähere Ausführung gefunden hat. Soviel aber lässt sich schon hier feststellen, in welchem Sinne jedenfalls allein die Schrift als Erkenntnisprinzip der Dogmatik gebraucht werden darf, wenn man wirklich auf dem Boden der Reformation Luthers bleiben will.

Auf drei Punkte kommt es an, wenn der eigenartige Sinn näher bestimmt werden soll, in welchem das Schriftprinzip in unserer Kirche gemeint ist. Grundleglich ist für das Verständnis zunächst die Genesis des lutherischen Schriftprinzips: nicht aus dem Bedürfnis reformatorischer Kritik heraus, sondern aus dem persönlichen Erleben seines heilsmässigen Inhalts ist die Schrift, wie wir sahen, für Luther Autorität geworden, — nicht die Kritik ist das erste, sondern die Position, nicht Reflexion hat das Schriftprinzip erzeugt, sondern das persönliche Erleben im Glauben.

Damit ist das zweite sofort gegeben, dass die Schrift als Autorität und Quelle der Wahrheit von vornhein nicht in formalem, sondern in inhaltlichem Sinn verstanden sein will. Eine formale Autorität der Schrift sahen wir auch im Mittelalter bereits betont, und auch hier konnte man sich schliesslich der Erkenntnis nicht entziehen, dass grundsätzliche Proklamation der Schriftautorität als eines kritischen Prinzips nur unter der Voraussetzung möglich ist, dass sie zugleich als entscheidende Erkenntnisquelle gelten darf. Der Satz, dass nur das, was die Autorität der Schrift für sich habe, gelten dürfe, musste notwendig auch den andern in sich schliessen, dass alles, was die Schrift lehrt, Autorität für sich in Anspruch nehmen müsse. Aber das alles war eben lediglich in formalem Sinne gemeint. Und ein solches Verständnis der Bedeutung der Schrift hat — das mag hier bereits ausgesprochen sein — notwendig immer wieder zur Folge, dass aller Schriftgebrauch etwas Willkürliches und Unsicheres bekommt. Nur scheinbar ist die Schriftautorität erst dann ganz in ihrer letzten Konsequenz sichergestellt, wenn man entschlossen ist, jedem Buchstaben der Schrift, ohne nach dem Inhalt zu fragen, sich zu unter-

werfen. In Wirklichkeit kann ja niemand daran denken, alles, was in der Schrift niedergelegt ist, auf einer Linie auftragen und in gleicher Weise als für uns verbindliche Lehre behandeln zu wollen, — woher aber dann den Massstab für den Schriftgebrauch gewinnen? Für Luther, der vom zentralen Inhalt in die Schrift hineinwuchs, konnte diese Frage überhaupt nicht entstehen. Wohl hat auch er gelegentlich den Buchstaben der Schrift energisch betont und man hat das mit Unrecht ohne weiteres als einen Rückfall von seiner reformatorischen Position beurteilt. Luther selbst hat hier keinen Widerspruch empfunden, und er hat recht. Es ist für das richtige Verständnis der Schriftautorität im Sinne Luthers nötig, ein doppeltes sich klar zu machen. Einmal ist die Betonung des Inhalts überhaupt nicht etwa so zu verstehen, als ob Luther mit einem allgemeinen Sinn der Schriftaussage sich hätte begnügen wollen und gegen den Buchstaben gleichgültig geworden wäre; Luther hatte nur dafür ein feines Empfinden, dass nicht der Buchstabe, abgesehen von seinem Inhalt, gesetzliche Autorität für sich in Anspruch nehmen dürfe. Sodann aber wird in genauer Übereinstimmung damit bei schärferer Beobachtung sich immer wieder herausstellen, wie Luther durchweg auch da, wo er den Buchstaben nachdrücklich betont, doch imstande gewesen ist, diesen Buchstaben als Ausdruck des Evangeliums, wie er es verstand, zu deuten. Als der zentrale Inhalt der ganzen Schrift erschien Luther aber Christus; Quelle und Autorität ist die Schrift für Luther daher um deswillem, weil und sofern sie Christum treibt.

So gewiss aber auch das letzte richtig ist, so sehr irrt man doch, wenn man um deswillen die Autorität der Schrift für Luther lediglich auf ihrem Inhalt beruhen lässt. Vom Inhalt aus ist Luther der Schrift gewiss geworden, und mit ihrem eigentümlichen Inhalt ist sie für ihn Autorität, aber ihre Autorität ruht zuletzt für Luther darauf, dass Gott es ist, der hier zu uns redet. Ohne Gottes Wort etwas glauben, das erklärt Luther gelegentlich für einen falschen Wahn (EA² 3. 152), wo immer dagegen Gott zu uns redet, da darf dieses Wort Aufnahme fordern (EA² 8, 200). Das also ist für Luther die Autorität der Schrift, dass hier Gottes Wort uns erreicht. Eben darum kann er die Schrift des Heiligen Geistes Offenbarung heissen. Das

Verständnis der Offenbarung, das Luther befolgt, reicht, theoretisch angesehen, gewiss nun nicht aus, gleichwohl ist der Gedanke selbst entscheidend, dass die Autorität der Offenbarung die Autorität der Schrift ist. Man darf wieder sagen, dass hier der letzte charakteristische Unterschied der reformatorischen Position von der mittelalterlichen liegt. Für einen Mann wie Occam tritt die Schrift mit der Vernunft auf eine Linie, ja ihre Autorität ruht zuletzt darauf, dass die Wahrheit der Schrift vor dieser Vernunft sich zu rechtfertigen vermag. Auch das muss überall da sich wiederholen, wo man eine inhaltliche Bestimmung der Schriftautorität vernachlässigt. Soll bei der Begründung der Schriftautorität zunächst von ihrem Inhalt ganz abgesehen werden, um so gerade für diesen Inhalt die Autorität der Schrift geltend machen zu können, dann bleibt in der Tat für die Begründung der Schriftautorität zuletzt nur der Rückgang auf rationale Erwägungen übrig. Man mag dabei den supranaturalen Charakter und die supranaturale Autorität der Schrift gleichzeitig energisch zu betonen versuchen, aber man kommt gerade dann über den Widerspruch nicht hinaus, dass diese supranaturale Grösse zuletzt von rationalen Gründen ihre Geltung zu Lehen nehmen soll. Luther ist von solcher Torheit weit entfernt. Er ist durchaus sich klar darüber, dass die Schrift, um für mich Autorität zu sein, durch das im Glauben sich vollziehende Erleben ihres Inhalts mir Autorität werden muss. Eben damit hängt das letzte zusammen, dass die Schrift nur für den Glauben Autorität sein kann: Offenbarung und Glaube sind unabtrennbare Korrelatbegriffe.

In drei Sätzen lässt sich demnach das reformatorische Schriftverständnis zusammenfassen. Die Autorität der Schrift ist die Autorität der Offenbarung; in Kraft der Offenbarung ist die Schrift Erkenntnisprinzip nicht in formalem, sondern in inhaltlich bestimmtem Sinne, und eben darum ist sie es nur für den Glauben, der von diesem Inhalt sich ergreifen lässt. Jedenfalls nur dann, wenn diese drei Sätze zu ihrem Recht kommen, darf die Schrift das Erkenntnisprinzip auch der Dogmatik heissen.

Man wird nicht sagen können, dass die Weise, wie die alte Dogmatik die Heilige Schrift als Erkenntnisgrund behandelt, wirklich dieser dreifachen Erkenntnis gerecht wird. Zwar

darin bleibt sie der Tendenz der Reformation treu, dass auch sie die Autorität der Schrift ihrer Absicht nach nicht auf rationale Erwägungen begründen will, sondern durch das innerliche Erleben des Zeugnisses des heiligen Geistes zustande kommen lässt. Soweit sie damit wirklich Ernst macht, musste sie dann freilich auch die Vergewisserung der Schrift durch ihren Inhalt vermittelt denken, soweit vermochte sie dann aber auch nicht eine formale Vergewisserung um die Schrift als Ganzes zu erreichen. Unleugbar aber besteht bei ihr zugleich die Tendenz, durch den Nachweis einer derartigen Vergewisserung für die Benutzung der Schrift in der Dogmatik die Grundlage zu schaffen. Und zwar war es der alten Dogmatik nicht genug, nur für die gläubige Gemeinde eine derartige Begründung der Schriftautorität zu vollziehen. Der wissenschaftliche Charakter der Dogmatik schien vielmehr zu fordern, dass auf eine allgemein wissenschaftlich zwingende Weise die Schrift als ein ebenso in sich selbst evidentes Prinzip für die Dogmatik erwiesen werde, wie jede selbständige Wissenschaft nach der damaligen Wissenschaftslehre ein solches in sich selbst beruhendes Prinzip voraussetzte. Dann aber musste vollends das Interesse an einer formalen Schriftautorität ebenso für die Begründung dieser Autorität verhängnisvoll werden wie für ihre Durchführung.

Hinsichtlich der Grundlegung begreift man, dass die Begründung der Schriftgewissheit auf das testimonium spiritus sancti internum von vornherein durch mitunterlaufende rationale Erwägungen gefährdet werden konnte, diese aber in dem Masse die reformatorische Position verderben und zuletzt verdrängen mussten, als eine aprioristische Vergewisserung der Schrift mit Bewusstsein erstrebt wurde. Für die Durchführung der Schriftautorität aber hatte ihr formales Verständnis die Konsequenz, dass notwendig die Beziehung auf den Glauben vernachlässigt wurde.

Das aber steht in genauer Korrespondenz zu dem schwersten Bedenken, das man inhaltlich gegen die Lösung der dogmatischen Aufgabe in der alten Dogmatik geltend machen muss. Die alte Dogmatik hat ihrer Tendenz nach gewiss nichts anderes leisten wollen, als das von der Reformation neugewonnene Verständnis des Evangeliums wissenschaftlich sicherstellen.

Nur der Unverstand könnte ihr auch einen Vorwurf daraus machen, dass in der notwendig begrifflichen Fixierung der Pulsschlag der reformatorischen Bewegung nicht mehr so unmittelbar zu spüren sei als in den Erzeugnissen der Reformation selbst; ja, selbst eine starke Rückkehr zu scholastischen Formulierungen möchte man als wissenschaftlich notweniges Ausdrucksmittel begreifen. Aber die Frage ist, ob es der alten Dogmatik wirklich gelungen ist, in jener Form das Evangelium, wie die Reformation es neu entdeckt hat, als solches zum Ausdruck zu bringen, und das wird man nicht behaupten können. Nicht als ob man der alten Dogmatik mit Grund einen Vorwurf daraus machen dürfe, dass sie das altkirchliche Dogma festhalte. Die Reformation selbst hat es mit nichten abstossen wollen, vielmehr hat Luther mit allem Nachdruck sich zu ihm bekannt. Wohl aber hat die Reformation das alte Dogma dadurch mit ganz neuem Inhalt erfüllt, dass sie es zum evangelischen Heilsglauben in Beziehung setzte und als Ausdruck dieses Heilsglaubens verstehen lehrte. Was Luther etwa in seinen Predigten in genialer Intuition hierfür geleistet hat, das in der wissenschaftlichen Reflexion nachzubilden, war die wissenschaftliche Aufgabe, welche die Reformation der Theologie stellte. Diese Aufgabe ist von der alten Dogmatik nicht schon gelöst. Hier liegt vielmehr der Punkt, an dem spätere Kritik einsetzen konnte und musste. Ist das Interesse, welches der Glaube an dem Dogma hat, nicht wirklich nachgewiesen, dann begreift man, dass zunächst die Periode subjektiver Frömmigkeit, wie sie mit dem Pietismus einsetzte, gegen den objektiven Inhalt des Glaubens gleichgültig werden konnte, der Rationalismus aber vollends das Dogma lediglich als Ballast abstiess. Etwas Positives hat freilich diese Kritik erst recht nicht an die Stelle zu setzen vermocht.

Erst Schleiermacher hat die von der Reformation gestellte Aufgabe wirklich aufgenommen, und das wird sein unvergängliches Verdienst bleiben. Mag man auch an den positiven Aufstellungen der Glaubenslehre im einzelnen noch so viel auszusetzen haben, so wird man doch Schleiermacher nicht vergessen dürfen, dass er den Grundsatz für alle Zeiten eingeschärft hat, dass nichts in die Dogmatik hineingehört, was nicht irgendwie

Ausdruck der schlichten evangelischen Frömmigkeit ist. Das Verhängnisvolle war nur, dass das Schleiermachersche Verständnis dieser Frömmigkeit selbst ein völlig unzureichendes ist und daher notwendig auch ihre Entfaltung nicht dem evangelischen Glauben gerecht zu werden vermochte. Ja, so gewiss für Schleiermacher die Frömmigkeit selbst lediglich eine Zuständlichkeit des Bewusstseins ist, so gewiss war streng genommen für objektive Glaubensaussagen in seinem System überhaupt kein Raum. An dem Punkte musste kirchliches Verständnis des Glaubens notwendig über Schleiermacher hinausgehen. Aber man könnte fragen, ob nicht auch dann der Ausgang vom frommen Selbstbewusstsein selbst beibehalten werden könne und müsse. Es kann ja den Anschein haben, als ob dann gerade erst die objektive Geltung der Glaubensrealitäten ganz sicher gestellt sei, wenn es gelingt, vom gläubigen Bewusstsein aus ihre Realität zu erreichen. M. a. W., gerade für eine kirchliche Theologie konnte der notwendige Fortschritt über Schleiermacher hinaus in der Linie zu liegen scheinen, dass der Inhalt der Dogmatik zu der kirchlichen Position zurückkehre, die Methode Schleiermachers aber beibehalten werde.

Nun kann hier das Recht oder Unrecht der sogenannten Bewusstseinstheologie nicht im einzelnen untersucht werden. Ohne weiteres leuchtet ja ein, dass sie nach drei Seiten hin sich zu empfehlen scheint. Einmal wird hier ja gewiss mit dem Satze voller Ernst gemacht, dass alle dogmatischen Aussagen irgendwie als Entfaltung des schlichten Heilsglaubens sich darstellen müssen. Sodann bildet die Betonung der inneren Erfahrung einen charakteristischen Gegensatz gegen ein rein spekulatives Verfahren in der Dogmatik. Endlich kann der wissenschaftliche Charakter der Dogmatik am einfachsten sichergestellt zu sein scheinen, wenn die Betonung der Tatsache religiöser Erfahrung die Dogmatik den übrigen Erfahrungswissenschaften einzugliedern scheint. Nach allen drei Seiten hin hat in der Tat die Bewusstseinstheologie bleibende Wahrheit vertreten und wird jede reformatorische Dogmatik irgendwie von ihr lernen müssen. Aber ebenso unmittelbar leuchtet ein, dass sich die andere Frage aufdrängt, ob denn das reformatorische Schriftprinzip bei ihr zu seinem Recht kommt.

Zwar es gibt eine Möglichkeit, diesem Bedenken von vornherein zu begegnen. Man braucht nur in die Proklamation des gläubigen Bewusstseins als des Erkenntnisprinzips der Dogmatik den Zusatz aufzunehmen, dass dieses Bewusstsein zuletzt aus der Schrift stammt und sich immer noch an der Schrift normiert weiss. Damit ist dann durchaus Raum geschaffen, die Schrift im Sinne der Reformation für die Dogmatik zu verwerten. Aber das bedeutet dann doch auch, dass der Ausgang vom gläubigen Bewusstsein lediglich benutzt wird, um für eine andere Methode Raum zu schaffen. Jener Ausgang hat dann nur den Sinn, an den notwendig persönlichen oder auch gemeindlichen Charakter aller Dogmatik zu erinnern, je nachdem man das gläubige Bewusstsein des einzelnen Dogmatikers oder der Gemeinde als Erkenntnisprinzip der Dogmatik denkt. In beiden Fällen aber handelt es sich wieder um unaufgebbare Erkenntnisse. In diesem Sinne ist daher auf evangelischem Boden eine Dogmatik des gläubigen Bewusstseins gewiss berechtigt.

Wird dagegen wirklich mit dem Standpunkte der Bewusstseinstheologie Ernst gemacht, und soll also die ganze Dogmatik lediglich in einer Beschreibung des gläubigen Bewusstseins verlaufen, dann bleibt für die Schrift im System nur im Sinne einer doppelten Möglichkeit Raum. Entweder kann man wieder sogleich am Eingang aussprechen, dass das gläubige Bewusstsein des einzelnen Dogmatikers, um nicht ganz in das Subjektive zu geraten, zum Bewusstsein der Gemeinde sich erweitern müsse; — man mag dann auch das Bewusstsein der ersten Gemeinde heranziehen und eben damit die Schrift als den Niederschlag dieses Bewusstseins. Dann kann gewiss in der Dogmatik tatsächlich die Schrift ausgiebige Verwendung finden, aber grundsätzlich erscheint sie doch eben nur als eine Quelle neben anderen, es handelt sich in ihrem Gebrauch nur um ein „Auch“. Dabei kann der Dogmatiker ja an sich durchaus überzeugt sein, dass die Schrift für den Glauben Autorität und Quelle sei; in der Dogmatik darf er aber dem keine weitere Folge geben. Man möchte dann ernstlich fragen, ob hier nicht besser überhaupt auf eine Heranziehung der Schrift verzichtet würde. Es entsteht so jedenfalls fast notwenig der Schein, als

ob überhaupt die Schrift nur in einer Linie mit anderen Quellen der Glaubenserkenntnis stehe. Jedenfalls für eine Handhabung der Schrift als der Quelle und der Autorität für den Glauben bleibt kein Raum.

Dann kann einen Augenblick die andere Position noch günstiger zu sein scheinen, welche die Entfaltung des gläubigen Bewusstseins und die Erhebung des Schriftzeugnisses scharf voneinander trennt und die letzte der ersteren erst folgen lässt. Auf einen Gebrauch der Schrift als Quelle der Glaubenserkenntnis wird hier ja freilich völlig verzichtet. Aber dafür scheint für eine Anerkennung der Schriftautorität grundsätzlich Raum geschaffen zu sein, wenn doch bei der Entfaltung des gläubigen Bewusstseins des Christen ausdrücklich eine Kontrolle durch die Schrift vorbehalten wird. Offenbar aber droht das Verfahren jedenfalls dann in einen gewissen logischen Widerspruch mit sich selbst zu geraten, wenn das Schriftzeugnis unter dem Titel eines Schriftbeweises nachgebracht wird. Wird ein solcher Schriftbeweis angekündigt, so wird dabei unwillkürlich die Übereinstimmung der dogmatischen Aussagen mit der Schrift vorausgesetzt, anderseits soll diese ja noch als Frage behandelt und erst unter Beweis gestellt werden. Man wird sich nicht wundern dürfen, wenn der andere, dem man mit diesem Beweise dienen möchte, zu einem Beweise kein Zutrauen hat, für den das Bewiesene bereits feststeht. Nur dann wird er auf ihn wirklich zu hören vermögen, wenn im voraus ausdrücklich zugestanden wird, dass der Dogmatiker sich selbst zuvor von der Übereinstimmung seiner Sätze mit der Schrift überzeugt hat. Das bedeutet aber in Wirklichkeit dann doch nichts anderes als das Zugeständnis, dass für diese Sätze die Schrift die zuletzt entscheidende Instanz gewesen ist, und damit ist der Standpunkt der Bewusstseinstheologie im Grunde schon wieder verlassen. Soll das vermieden werden, dann bleibt nur übrig, dass die nachfolgende Untersuchung der Schrift auch für den Dogmatiker selbst eine Probe bedeutet, ob die unabhängig von ihr gewonnenen Sätze eine Kontrolle durch sie vertragen. Das ist gewiss ein wissenschaftlich einwandfreies Verfahren, aber die Frage drängt sich doch auch sofort auf: Wie denn nun, wenn die Aussagen des gläubigen Bewusstseins

und der Schrift nicht wirklich zur Deckung zu bringen sind? Soll dann das Schriftverständnis durch das gläubige Bewusstsein korrigiert werden, oder müssen die Aussagen des gläubigen Bewusstseins durch die Schrift sich korrigieren lassen? Im ersteren Falle wäre es wieder mit der Schriftautorität vorbei, im zweiten Falle würde dagegen wieder der Standpunkt der reinen Bewusstseinstheologie preisgegeben. Man kann aber auch nicht die aufgeworfene Alternative durch die Erinnerung überflüssig machen wollen, dass es eben eventuell darauf ankommt, das doppelte Verfahren so lange fortzusetzen, bis dass der Fehler auf der einen Seite entdeckt sei. Soll das nicht ein bis ins Unendliche fortgesetztes Verfahren ergeben, bei dem doch immer der Erfolg zweifelhaft bleiben müsste, so muss vorausgesetzt werden dürfen, dass die Schrift und das gläubige Bewusstsein des Christen notwendig übereinstimmen. Das aber kann wieder nur dann verstanden werden, wenn das eine auf das andere zurückgeführt werden darf. Nun ist in diesem Zusammenhange ja notwendig vom gläubigen Bewusstsein als einem gegenwärtigen die Rede und daher jede Vorstellung ausgeschlossen, als ob die Schrift etwa ein Produkt dieses Bewusstseins sein könne, — so bleibt nur die Annahme, dass das gläubige Bewusstsein durch die Schrift entstanden ist und eben darum notwendig sich mit ihr in Übereinstimmung befindet. Ist das aber der Fall, dann muss man doch fragen, ob nicht auch in der dogmatischen Darstellung dieser Sachverhalt zum Ausdruck kommen muss, m. a. W. ob nicht die Aussagen des Glaubens auch für die Darstellung aus der Schrift erwachsen müssen, statt dass erst nachträglich die Schrift als Kontrolle herangezogen wird.

Wie immer wir daher auch die Sache betrachten, so ergibt sich immer wieder, dass die Bewusstseinstheologie notwendig über sich selbst hinausgewiesen wird, wenn sie wirklich für die Schrift ernstlich Raum schaffen möchte. Soweit sie sich selbst treu bleibt, ist auf ihrem Boden für eine Handhabung der Schrift als Quelle und Autorität im eigentlichen Sinne kein Raum. Damit ist über Recht oder Unrecht ihres Verfahrens freilich noch keineswegs ohne weiteres entschieden. Ich wiederhole, es ist an sich sehr wohl denkbar, dass der Dogmatiker an jenem

reformatorischen Verständnis der Schrift durchaus festhält und ihm nur auf die Durchführung der dogmatischen Aufgabe keinen direkten Einfluss meint gewähren zu dürfen. Ob dieser Standpunkt wirklich berechtigt ist, lässt sich erst entscheiden, wenn nunmehr eine nähere Bestimmung der inhaltlichen Aufgabe der Dogmatik aufgenommen wird.

Nun hat sich früher ergeben, dass die Dogmatik irgendwie es mit einer Beschreibung der durch Christum vermittelten Gemeinschaft Gottes mit den Menschen zu tun hat. Soll aber diese Beschreibung wirklich im Sinne des evangelischen Glaubens geschehen, dann muss aller Nachdruck darauf fallen, dass diese Gottesgemeinschaft nur im Glauben erlebt werden kann. Nicht bloss in dem Sinne, dass sie nur in dem Glauben an die Offenbarung Gottes in Jesu Christo zustande kommt und ebenso nur in diesem Glauben ihren Bestand hat, sondern in dem strengen Sinn, dass sie selbst durch und durch Sache des Glaubens ist. Unsere Gottesgemeinschaft ist nicht etwas empirisch Feststellbares, sie will geglaubt sein. Wir glauben an eine Gemeinschaft mit Gott, weil wir an die Offenbarung glauben, durch welche Gott diese Gemeinschaft begründete. Alles, was in uns und um uns ist, mag uns hohnlachend zu fragen scheinen, ob das, was wir leben, Gemeinschaft mit Gott heissen dürfe: die Wirklichkeit der Offenbarung zwingt uns, die Wirklichkeit der Gottesgemeinschaft zu glauben. Ist aber in dem Masse unsere Gemeinschaft mit Gott selber Glaube an die Offenbarung Gottes, dann verfährt eine Beschreibung dieser Gottesgemeinschaft auch nur dann sachgemäss, wenn sie diesen Glauben an Gottes Offenbarung beschreibt. Indem der Glaube an die Selbstdarbietung, die Gott in seiner Offenbarung vollzogen hat, entfaltet wird, kommt unsere Gemeinschaft mit Gott zur Darstellung.

Damit ist dann aber auch über die Frage nach dem Erkenntnisprinzip der Dogmatik entschieden. Um es sogleich hier auszusprechen: eben die Offenbarung, welche in dem vorhin angedeuteten abgeleiteten Sinn selbst Realprinzip der Dogmatik heissen könnte, ist zugleich notwendig Erkenntnisprinzip der Dogmatik. Realprinzip ist sie in dem Sinne, dass sie die Gottesgemeinschaft, die wir zunächst als dieses Realprinzip bezeichneten, für den Glauben begründet. Nun aber mache man sich

klar, dass dieser Glaube, in welchem die Gottesgemeinschaft erlebt wird, selbt durch eben diese Offenbarung hervorgerufen werden muss, und dass dieser Glaube — zugleich Erkenntnis bedeutet. Nur unter der Voraussetzung, dass Gottes Offenbarung oder wenn wir noch vorsichtiger reden wollen, Gott durch seine Offenbarung selbst den Glauben an sich und seine Offenbarung schafft, darf man überhaupt von einem Glauben an die Offenbarung sprechen. Wirklich begründetes Vertrauen muss irgendwie durch den Gegenstand, auf den es sich bezieht, selbst hervorgerufen werden. Andere können mich darauf aufmerksam machen, wieviel Vertrauen jener Gegenstand beanspruchen dürfe, zu wirklich innerlich begründetem Vertrauen, so gewiss dasselbe persönlicher Natur sein muss, kommt es nur dann, wenn jenes Objekt mir selbst Vertrauen abgewinnt. Daher ist jede Vorstellung in unserem Zusammenhang bestimmt abzulehnen, die freilich unsere Gottesgemeinschaft in geschichtlicher Offenbarung für den Glauben begründet sein lässt, dann aber die Sache unwillkürlich so ansieht, als ob der Mensch jetzt diesen Glauben sich selbst abzuquälen habe. Auch alle Hinweise auf Gott und seinen Geist, der den Glauben an die Offenbarung im Menschen wecke, so richtig diese Erinnerung ist, reichen hier für sich allein noch nicht aus. Glauben an die Offenbarung kann auch Gott nur so in dem Menschen schaffen, dass der Inhalt dieser Offenbarung ihm selbst diesen Glauben abzwingt. Es kann gar nicht scharf genug ausgesprochen werden: evangelischer Glaube existiert nur als ein durch seinen Inhalt hervorgerufener Glaube, oder er ist überhaupt nicht evangelischer Glaube.

In dem allen ist zunächst von dem Glauben im Sinne des Vertrauens die Rede. In der Tat: Was Gott durch seine Offenbarung dem Menschen abgewinnen will, ist nichts als Vertrauen, und wo der Mensch der Selbstbezeugung Gottes Vertrauen schenkt, da ist die Gemeinschaft mit Gott für ihn Wirklichkeit geworden. Aber ebenso selbstverständlich ist, oder sollte es doch sein, dass dies Vertrauen auf Gottes Offenbarung nicht ohne deutliche Erkenntnis von ihr und zweifellose Gewissheit um sie gedacht werden kann. Die Offenbarung kann ja schon nicht an den einzelnen herankommen, ohne dass sie bestimmte Vorstellungen in ihm weckt, und sie kann nicht Vertrauen auf sich bei ihm

begründen, ohne dass es zu einem Urteil über ihren Inhalt und ihre Vertrauenswürdigkeit kommt. Mag dies Urteil zunächst noch so unreflektierter Natur sein: Vertrauen auf Gottes Offenbarung ohne Kenntnis und Gewissheit dieser Offenbarung wäre nichts als vollendeter Widersinn. Und zur Reife wird jenes Vertrauen nur in dem Masse kommen, als zugleich das Verständnis und die Gewissheit jener Offenbarung zur Reife kommt. Eben darin liegt auch das praktische Interesse begründet, das auch der Glaube der Gemeinde an einer wissenschaftlichen Klärung seines Objektes nimmt.

Wie aber kommt jenes Verständnis der geschichtlichen Offenbarung im Glauben näher zustande? Wir sagten, die Offenbarung müsse es selbst begründen; aber ist die Offenbarung nicht eine Tatsache der Vergangenheit — wie kann denn sie mich heute überhaupt erreichen? Offenbar nur unter der Voraussetzung, dass es eine vertrauungswürdige Überlieferung von ihr gibt. Wer wirklich einen Glauben will, der durch geschichtliche Offenbarung lebt, muss irgendwie zwischen die geschichtliche Offenbarung und diesen Glauben die Überlieferung einschieben. Mehr noch, er muss anerkennen, dass der Glaube notwendig in einem bestimmten Sinne zum Glauben an diese Überlieferung und die sie fixierende Schrift wird. Das ist freilich ein Urteil, dem man weithin zu widersprechen geneigt ist, ja in dem man einen Abfall vom reformatorischen Glaubensbegriff fürchten möchte. In Wirklichkeit kann man aber an einem solchen Satze nur dann Anstoss nehmen, wenn man den Sinn übersieht, in welchem er allein gemeint sein kann. Gewiss, unser Glaube ist zuletzt allein Glaube an Gott. Gott, nur Gott, ist Gegenstand des Glaubens. Auch von einem Glauben an die Offenbarung darf man nur in dem Sinne reden, dass es eben Glaube an den Gott ist, der hier offenbar wurde. So gewiss aber diese Offenbarung für uns nur in dem Offenbarungswort vorhanden ist, wird der evangelische Glaube notwendig zum Glauben an dies in der Schrift fixierte Offenbarungswort.

Dieser Anerkennung kann sich jemand nur um den Preis entziehen, dass er überhaupt auf eine Begründung des Glaubens auf geschichtliche Offenbarung im strengen Sinne verzichtet. Wollen wir wirklich mit unserem Glauben von einer ge-

schichtlichen Tatsache abhängig bleiben, dann bleiben wir notwendig auch von der Überlieferung abhängig, welche diese Tatsache an uns heranbringt. Es ist nichts als Selbsttäuschung, wenn man zwar anerkennt, dass der Glaube nur unter der Überlieferung von der Offenbarung entsteht, dann aber doch den Glauben auch der Überlieferung gegenüber verselbständigen zu können meint. Soll dabei der Glaube gleichzeitig Glaube an die Offenbarung bleiben, dann kommt das auf die Torheit hinaus, dass der Glaube selber geschichtliche Tatsachen produzieren könne. Es gibt hier nur ein Entweder-Oder. Entweder, man lässt den Glauben nur aus Anlass einer Verkündigung der geschichtlichen Offenbarung entstehen, — dann ist es freilich möglich, diesen Glauben von der Überlieferung unabhängig sein zu lassen, aber er hört dann auch auf, Glaube an die geschichtliche Offenbarung zu sein, oder aber der Glaube entsteht im strengen Sinne durch die Überlieferung der Offenbarung, dann existiert er notwendig von vornherein nur als Vertrauen auf die Überlieferung, in dem Sinne nämlich, dass der Glaube gewiss ist, in ihr Gottes Offenbarung selbst zu begegnen.

Man darf in dieser einfachen Erkenntnis nur nicht dadurch sich verwirren lassen, dass auch alles Offenbarungszeugnis uns freilich nicht der Notwendigkeit überheben kann, mit eigenen Augen die Dinge zu sehen, und dass dann jeder allerdings die Dinge notwendig so sieht, wie sie ihn in einer ganz bestimmten inneren und äusseren Situation treffen. Aber so lebhaft man das betonen mag, so wird dadurch gar nicht berührt, dass es doch die von der Überlieferung bezeugte Wirklichkeit ist, die wir auf diese Weise sehen. Und wir kommen um die Frage gar nicht herum, ob wir dieser Überlieferung zu trauen Anlass haben oder nicht. Solange aber der Glaube andauert, bejaht er notwendig jene Überlieferung als eine für ihn vertrauungswürdige. Dann ist freilich wieder richtig, dass diese Anerkennung der Überlieferung notwendig ein ganz bestimmtes Verhältnis derselben zur Offenbarungstatsache voraussetzt, wenn sie nicht doch wieder die Offenbarung selbst zurückdrängen soll. Das Offenbarungswort muss selbst mit der Offenbarungstatsache aufs engste zusammengehören, diese muss uns in dem

Offenbarungswort selbst erreichen. Das ist auch der Sinn, in welchem der evangelische Glaube eine Autorität des Offenbarungswortes und der Schrift behauptet und an sie sich gebunden weiss. Dabei mag man alle die Fragen ganz offen halten, inwieweit das Offenbarungszeugnis in einer geschichtlichen Bedingtheit erscheint, aus der wir es lösen müssen, und vollends gehört in unsern Zusammenhang die Frage gar nicht hinein, inwieweit man gegen das von der Kirche behauptete Offenbarungszeugnis im einzelnen kritische Bedenken haben mag. Nur darauf kommt es an, dass der Glaube die Überlieferung in dem, was als Zeugnis von der Offenbarung Vertrauen auf diese in ihm hervorruft, notwendig sich Autorität sein lässt. In dem Sinne ist und bleibt der Glaube an die Schrift gebunden: der Glaube, der durch die Offenbarung lebt, existiert notwendig nur als Bejahung des in der Schrift fixierten Offenbarungswortes.

Auch das muss dann aber in der ganzen Anlage und Ausgestaltung der Dogmatik zum Ausdruck kommen. Die Bedeutung, welche die Offenbarung für die Dogmatik beanspruchen darf, kommt daher abgeleiteterweise notwendig auch dem Schriftzeugnis zugute, und die ganze Frage nach dem Recht oder Unrecht der Stellung, welche grundsätzlich die Bewusstseinstheologie der Schrift zuweisen muss, wird zu einer Frage des Glaubens selbst. Worauf es ankommt, ist die schlichte Frage, ob der Glaube durch sich selbst zu leben vermag oder ob er nur als Bejahung der göttlichen Offenbarung und des Offenbarungswortes existiert. Im ersteren Falle ist die Bewusstseinstheologie im Recht, im letzteren ist sie unmöglich. Nicht aus irgendwoher genommenen methodischen Gründen, sondern um des evangelischen Glaubens selbst willen. Kann der Glaube ohne seine Bezogenheit auf das Offenbarungswort überhaupt nicht gedacht werden, dann heisst es, den Glauben selbst fälschen, wenn diese Bezogenheit zunächst ausser Ansatz bleiben und irgendwie erst nachträglich zur Geltung kommen soll. Ebenso erfordert dann das Wesen des Glaubens selbst, dass die Autorität, durch die er lebt, auch in seiner Darstellung als solche zu ihrem Rechte kommt. Auch hier handelt es sich also gar nicht um die allgemeine Frage,

ob die Dogmatik deskriptiven oder normativen Charakter tragen soll. Es handelt sich auch hier um ein direktes Interesse des Glaubens selbst. Indem dem Glauben die Gewissheit innewohnt, mit aller seiner Erkenntnis durch die Offenbarung geschaffen zu sein, eignet ihm notwendig auch die Gewissheit, dass diese Erkenntnis das sein sollende ist. Die Dogmatik verfährt daher wieder nur dann sachgemäss, wenn auch sie durch ihre Gesamtdarstellung für den Eindruck sorgt, dass alle ihre Aussagen durch die Autorität der Offenbarung getragen werden. Mit einem Worte: Es muss also in der evangelischen Dogmatik in der Tat der Charakter der Schrift als Autorität und Quelle des Glaubens für die Methode der Gewinnung der dogmatischen Sätze bestimmend sein.

Insoweit wird die alte Dogmatik mit ihrer Betonung des Schriftprinzips Recht behalten. Eine einfache Rückkehr zu ihr ist freilich auch jetzt noch nicht möglich, vielmehr sind die Bedenken, welche gegen sie bestehen, erst recht ins Licht getreten. Insbesonders ist erst jetzt vollends verständlich, warum die Handhabung der Schriftautorität dort eine formale wurde. Der Grundschade ist der, dass das volle Verständnis der Offenbarung fehlt. Wird erkannt, dass es in der Offenbarung um ein tatsächliches Aussichheraustreten Gottes zum Zwecke der Begründung der Gottesgemeinschaft sich handelt, dann ergibt sich auch ohne weiteres, dass ein Offenbarungszeugnis, für welche die so verstandene Offenbarung Autorität sein soll, lediglich inhaltlich bestimmt sein will, und ebenso kann eine Offenbarung in diesem Sinne vollends nur auf Glauben rechnen und nur für diesen Glauben Erkenntnis begründen. An beidem aber, an jenem Verständnis der Offenbarung, wie an dieser Betonung des Glaubens ist der Dogmatik im Interesse ihrer Aufgabe aufs höchste gelegen. Sie kann nun doch einmal nicht eine blosse Zusammenstellung der Schriftaussagen sein wollen, sie muss vielmehr irgendwie den Glauben beschreiben wollen, durch den die Gemeinde in der Kraft der Offenbarung lebt. Diese Bedeutung des Glaubens für die Dogmatik hat die Bewusstseinstheologie verstanden. Das ist ihre Stärke, dass sie nichts als diesen Glauben darstellen und entfalten will. Kommt bei ihr dagegen die Bedeutung der Offenbarung nicht zu ihrem

Recht, dann wird es auf eine Zusammenarbeitung der Wahrheitsmomente in der altdogmatischen Position und der Stellung der Bewusstseinstheologie ankommen.

Dazu wird es aber dann kommen, wenn der Offenbarung in der Dogmatik die alles beherrschende Stellung angewiesen wird, — so jedoch, dass zugleich deutlich wird, wie diese in der Schrift bezeugte Offenbarung mit Notwendigkeit den Glauben zu den Aussagen drängt, wie die Dogmatik sie formuliert. Mit andern Worten: die Aufgabe der Dogmatik wird auf eine wissenschaftliche Nachbildung des Entstehungsprozesses der Glaubenserkenntnis hinausgeführt werden müssen. Wie der Glaube dadurch entsteht, dass das Offenbarungszeugnis mit seinem eigentümlichen Inhalt auf den Menschen eindringt und ihn unter dem Zeugnis des heiligen Geistes zu einer Bejahung dieses Inhaltes drängt, so wird die Dogmatik zuerst den Inhalt des Offenbarungszeugnisses in der Schrift zu erheben haben, dann aber deutlich machen müssen, wie der Glaube unter diesem Zeugnis mit Notwendigkeit zu der Aussage kommt, welche die Dogmatik aufstellt.

Welche methodischen Forderungen sich daraus im einzelnen ergeben, kann hier nicht weiter ausgeführt werden. Nur soviel dürfte ohne weiteres einleuchten, dass die Dogmatik jenen Entstehungsprozess der Glaubenserkenntnis nur so wissenschaftlich nachzubilden vermag, dass sie die aus der Schrift sich aufdrängende Erkenntnis dem Zusammenhang des zentralen Glaubensinhaltes einordnet. Insoweit führt also die hier empfohlene Dogmatik das Wahrheitsmoment der Bewusstseinstheologie weiter. Nur ist alle Entfaltung des Glaubensinhaltes, zu der es allerdings auch hier kommt, lediglich als eine *tatsächliche* vermeint, die also nicht etwa durch eine einfache Analyse des Glaubenserlebnisses gewonnen und nur irgendwie an der Schrift nachträglich erprobt und bestätigt wird. Die Schrift ist es vielmehr im strengen Sinn, welche im Namen der Offenbarung der Dogmatik den Stoff zuführt, und nur darauf kann es ankommen, dass durch die Weise, wie alle neue Erkenntnis der zentralen Aussage des Glaubens eingeordnet wird, der Eindruck gesichert wird, dass der Glaube mit Notwendigkeit an dem Schriftzeugnis so festhält, wie er es tut, und seinen Inhalt so fixiert, wie es geschieht.

So viel Fragen aber im übrigen dann offen bleiben mögen, so dürfte jedenfalls einleuchten, wie in einer solchen Dogmatik die Schriftwissenschaft wirklich zu derjenigen Stellung kommt, die innerhalb der Kirche der Reformation ihr gehört. Zwar ist die Schrift nicht alles, aber sie bildet für alles andere die Grundlage. Ihr wird nicht mehr zugemutet, für Sätze, welche von anderswoher gewonnen waren, nur eine Art Kontrolle zu bilden oder gar für diese Sätze einen nachträglichen Beweis zu übernehmen. Alle Sätze erwachsen vielmehr so notwendig aus dem Schriftzeugnis, als der Glaube hier sich unter dem Zwange der Autorität der Offenbarung weiss. Und auch dass die Schrift nicht alles für die Dogmatik bedeutet, ist zuletzt für ihre eigentümliche Aufgabe doch wieder nur Gewinn. Weil sie nicht mehr mit dogmatischen Sorgen sich zu belasten braucht, kommt sie nicht mehr in Gefahr, durch fremdartige Interessen vergewaltigt zu werden. Sie wird nicht mehr zu einen blossen Repertorium von loci classici, aus denen die Dogmatik unbekümmert um den geschichtlichen Zusammenhang lediglich ihre Sätze zu bilden hätte. Weil vielmehr die Dogmatik im Namen der Offenbarung reden will, ist ihr selbst ganz unmittelbar daran gelegen, dass auch der geschichtliche Gang zu seinem Rechte kommt, den tatsächlich die Offenbarung genommen hat. Ebendaher wird auch die Dogmatik nicht bloss verschämt und widerwillig der rein historischen Auslegung Raum in ihrer grundleglichen Arbeit gestatten, es ist für sie selbst vielmehr ja alles daran gelegen, dass wirklich der genuine Sinn des Offenbarungszeugnisses herausgestellt wird.

Um so mehr aber wird sie darauf dringen müssen, als ohne dies der Bekämpfung einer rein formalen Schriftautorität eine unleugbare Gefahr droht. Die Gefahr ist offenbar die, dass man unter dem Vorwand eines inhaltlichen Verständnisses der Schriftautorität im Namen eines verkürzten Glaubensinteresses den Inhalt des Schriftzeugnisses selbst unwillkürlich verkürzt, ja an einer Erhebung des Schriftzeugnisses das ernstliche Interesse verliert. Dieser Gefahr wird nur dann vorgebeugt, wenn zunächst es allein darauf abgesehen wird, den Schriftinhalt lediglich ganz so, wie er tatsächlich vorliegt, zur Darstellung zu bringen. Man darf sagen, dass auch an diesem Punkte in der wissen-

schaftlichen Dogmatik ebendieselben Gefahren sich widerspiegeln, welche die Praxis des Glaubens bedrohen. Für eine gesetzliche Stellung zur Schrift besteht die Gefahr, dass sie aus einer ablehnenden Stellung zu zeremonialgesetzlichen Bestimmungen des Alten Bundes sich ebenso ein Gewissen macht, wie aus einer Verkürzung des zentralen Inhaltes des Neuen Testaments. Der entgegengesetzen Position aber droht die Gefahr, dass sie an einem allgemeinen Verständnis des Glaubensinhaltes sich genug sein lässt und darüber die tägliche Arbeit versäumt, den Glauben wirklich aus der Schrift zu nähren, ja, dass sie unwillkürlich in dem Gedanken sich festsetzt, dass der Glaube aus der Schrift kaum ernstlich „zu-lernen“ werde. So gilt für die Dogmatik, dass wenn sie mit einer formalistischen Verwertung der Schrift bricht, sie auf der anderen Seite sich sehr sorgfältig hüten muss, dass nun nicht etwa die Betonung der Schrift als Autorität und Quelle der Erkenntnis für sie zu einem blossen Ornament werde, sondern dass sie wirklich auch den Reichtum der Schrift auszuschöpfen versuche. Man wird doch sagen müssen, dass, auf das Ganze gesehen, für die Dogmatik der Gegenwart die Gefahr viel grösser ist, dass sie im Vergleich zu dem Reichtum des Offenbarungszeugnisses mit einer beständigen Betonung einiger Grundgedanken innerlich verarmt, als dass sie durch ernstliches Hören auf die Schrift in eine gesetzliche Wertung derselben hineingetrieben werde.

Die Dogmatik wird jedenfalls der Schriftwissenschaft schon dafür Dank wissen müssen, wenn sie durch Aufrollen neuer Probleme und Fragestellungen es ihr immer wieder erschwert, allzuvoreilig bei dem bisher erworbenen Besitz sich zu beruhigen. Vollends wird sie für allen positiven Fortschritt in der Erkenntnis und dem Verständnis der geschichtlichen Gottesoffenbarung lebhaft dankbar sein wollen, — und wieviel hat nicht die Dogmatik der Schriftwissenschaft zu danken! Unter diesem Gesichtspunkt würde es vollends seltsam erscheinen, wenn die Dogmatik es sich zu einem Ruhm anrechnen wollte, im 20. Jahrhundert noch auf dem Standpunkt des 17. Jahrhunderts zu stehen. Nachdem vielmehr die Bedeutung, welche dem Glauben auch für die Ausgestaltung der dogmatischen

Aufgabe zukommt, in steigendem Masse erkannt ist, wird es für die Zukunft eine der bedeutsamsten Aufgaben der Dogmatik sein müssen, das neugewonnene Verständnis der Schrift für die Dogmatik wirklich fruchtbar zu machen.

Nur eine Aufgabe wüsste ich, welche ihr als gleichbedeutsam an die Seite zu stellen wäre. Auch hier handelt es sich um Überwindung eines Missverständnisses, das gerade an die Betonung des Glaubens sich anschliessen kann. Nachdem man im Namen des Glaubens eine uninteressierte Metaphysik mit Recht aus der Dogmatik hinausgewiesen hat, gilt es, sich klar zu machen — und auch dafür wächst ja das Verständnis —, dass auch an diesem Punkte mit einer blossen Negation es nicht getan ist. Wes wir bedürfen, ist eine Metaphysik des Glaubens. In unseren Zusammenhang gehört die Erinnerung freilich nur in dem Sinne hinein, dass noch einmal ganz deutlich wird, wie wenig es mit der Betonung der Schrift auf einen blossen Biblizismus abgesehen ist. Im Namen der Offenbarung soll die Schrift allerdings in der Dogmatik herrschen, — die Schrift jedoch, die es auf den Glauben abgesehen hat und nur dem Glauben Erkenntnisse erschliesst; die Glaubenserkenntnis aber soll in der Dogmatik in ihrem ganzen Umfang zur wissenschaftlichen Darstellung kommen — bis in die metaphysischen Konsequenzen hinein.

Das Alter und die Herkunft der lateinischen Übersetzung des Hauptwerkes des Irenaeus.

Von

Hermann Jordan.

1. Der Stand der Frage. Theodor Zahn hat bereits im Jahre 1901 darauf aufmerksam gemacht, dass das Alter der lateinischen Übersetzung der Schrift des Irenaeus adversus haereses erneuter Untersuchung bedürfe[1]). Ich kann es eigentlich nur der Autorität, welche der berühmte Irenaeusherausgeber Massuet begreiflicherweise genoss und geniesst, zuschreiben, dass man bei dem von ihm in Übereinstimmung mit Grabe[2]) doch eigentlich recht lose, wenn auch an ein paar Punkten eindrucksvoll geführten Beweise, dass Tertullian unsere lateinische Irenaeusübersetzung in seiner Schrift c. Valentinianos benutzt habe[3]), stehen blieb und nun ohne weiteres erklärte, dass die Übersetzung dem Original ziemlich bald gefolgt sein müsse. Genauer nachgeprüft hat den Beweis bis vor kurzem m. W. kaum einer. So zieht sich durch die Literatur über Irenaeus bis zu unseren Zeiten die Behauptung von dem sehr hohen Alter unserer Irenaeusübersetzung. Harvey[4]) z. B der neuste Irenaeusherausgeber schliesst sich ohne weiteres dem Massuetschen Be-

---

[1]) Vgl. RE[3] Bd. IX, S. 402: „Denn die Meinung von Grabe (sect. II, 3) und Massuet (diss. II, 53), dass bereits Tertullian c. Valentinianos sie benutzt habe, ist aufechtbar".

[2]) Joannis Ernesti Grabe Prolegomena, sectio II § 3 (Oxford 1702); abgedruckt bei Stieren, opera Irenaei II, S. 36f. — Die gleiche Anschauung vertraten in älterer Zeit u. a. Joh. Alb. Fabricius, bibliotheca latina, Hamburg 1696 app. p. 55 und Vigneuil Marville, mélanges d'histoire et de littérature tome 2, 23—24 Rouen 1700.

[3]) Renati Massueti Dissertat. in Irenaei libros, Diss. II § 53 (Paris 1710); abgedruckt bei Stieren a. a. O. II. S. 230—233.

[4]) Harvey, opera Irenaei (Cambridge 1857) Introductio tom. I p. 164. „The antiquity of this version makes it invaluable; internal evidence persuades the judgment that Tertullian wrote his Treatise c. Valentinum, after A. D. 199, with this version before his eyes: Massuets comparison of the two texts in his second Dissertation is very convincing; when the translator trips, Tertullian also stumbles etc."

weise an, und auch Otto Bardenhewer[1]) redet von dem sehr hohen Alter der Übersetzung, wenn er auch die Richtigkeit des Massuetschen Beweises durch ein „wahrscheinlich" einschränkt. Schwer musste es auch wiegen, dass Friedrich Loofs, dem wir die wohl für alle Zeiten grundlegende Arbeit über die Irenaeushandschriften verdanken, unbedingt für Massuets Anschauung von der Abfassung der Übersetzung vor Tertullian eintrat[2]). Fällt aber diese letztere Annahme, so steht sofort die allgemein vertretene Behauptung von dem hohen Alter der Irenaeusübersetzung in Frage und eine derartige These ist nun bereits 21 Jahre vor Massuet von dem englischen Reformierten Heinrich Dodwell aufgestellt und in einer recht ansprechenden Weise begründet worden, in seinen vortrefflichen, durch Massuets Arbeiten ungebührlich in den Hintergrund gedrängten Untersuchungen über Irenaeus[3]). Massuet hat sich den Beweis für seine eigene Anschauung demgegenüber gar nicht leicht gemacht, aber für Dodwells Behauptung, dass die Übersetzung jünger sei als Tertullian — D. setzt sie an das Ende des 4. Jahrhunderts — hatte er nur ein etwas spöttisches Lächeln[4]). So kann man es verstehen, dass man in der neueren, immer wieder auf Massuet zurückgehenden Literatur nur selten auf Spuren dieser ganz abweichenden Anschauungen stösst. Ich fand sie wieder

[1]) Otto Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur (Freiburg 1902) S. 500 „Die lateinische Übersetzung ist unbekannter Herkunft, aber jedenfalls sehr hohen Alters, wahrscheinlich schon von Tertullian in seiner Schrift adversus Valentinianos benutzt".

[2]) Friedrich Loofs, Die Handschriften der lateinischen Übersetzung des Irenaeus und ihre Kapitelteilung (Kirchengesch. Studien H. Reuter gewidmet, Leipzig 1888) S. 60 „. . . . von dem Übersetzer, den Massuet mit Recht für älter ansieht als Tertullian adv. Valent." Infolgedessen setzt er auch die von ihm angenommene Handschrift D., die dem ersten Exemplar der Übersetzung zeitlich sehr nahe stehen soll, bereits auf c. 200 an, vgl ib. S. 62 und S. 57.

[3]) Dissertationes in Irenaeum. Auctore Henrico Dodwello A. M. Historices in Academia Oxoniensi praelectore Cambdeniano. Oxoniae 1689. 514 S. S. 390—412 dissertatio quinta „de latino interprete, eius aetate, capitumque partitione"; in 12 Paragraphen.

[4]) „Quin enim Tertullianus, qui paullo post scripsit, eam prae oculis habuerit, dum suum adversus Valentinianos librum elucubravit, negari non potest, nisi a solo Dodwello" vgl. Stieren II, 231.

bei Udinus, der augenscheinlich Dodwell gelesen hat und die Entstehung der Übersetzung in die Zeit der priszillianistischen Kämpfe verlegt[1]). Eine eigenartige auf dieser Linie liegende These haben dann die Mauriner[2]) entwickelt, indem sie behaupteten Tertullian, Cyprian und Augustin seien von dem lateinischen Übersetzer benutzt worden, und es weise die barbarische Sprache der Übersetzung sie in das 6. Jahrhundert, wo vielleicht die Bitte des Aetherius von Lyon und die Antwort Gregors des Grossen die Veranlassung zur Wiederauffindung eines Irenaeusexemplars und zu der lateinischen Übersetzung gegeben habe. Gegen Massuets Anschauung wenden sich ebenfalls Duysings und Gilles Thesen[3]), deren Titel die Vermutung erwecken muss, dass ihr Verfasser das ganze einschlägige Material zur Irenaeusübersetzung gründlich studiert habe; allein die kleine Arbeit erweist sich trotz mancher richtigen Bemerkung als ein unzuverlässiger Führer, da nicht einmal das bereits damals bekannte Zitat Augustins aus der lateinischen Irenaeusübersetzung richtig identifiziert ist. So ists denn schliesslich bei Massuets Meinung geblieben[4]).

Erst Adolf Harnack hat die allgemeine Annahme von der vortertullianischen Abfassung der Übersetzung sehr lebhaft in Frage gestellt[5]); er gibt zwar keine positive Antwort auf die

---

[1]) C. Udinus, Commentarius de scriptoribus ecclesiae antiquis. Leipzig 1722. Tom. I. p. 207.

[2]) Histoire litéraire de la France Tom. I. Partie I p. 334—336. Paris 1733. Ähnlich P. Sabatier s. u.!

[3]) Theses controversas de versione Irenaei latina . . . . . publice defendet Henr. Otto Duysing et responsurus auctor Ioannes Wernerus Gille. Marburgi Cattorum 1747. 14 Thesen. 8 S. 4°. Die anscheinend seltene Arbeit ging mir seitens der Marburger Universitätsbibliothek zu. Die Ergebnisse der Arbeit sind lediglich negativ; es wird schliesslich keinerlei bestimmte Anschauung über Alter und Herkunft der lateinischen Übersetzung ausgesprochen.

[4]) Auch von Böhringer (Irenaeus 2. Ausg. Stuttgart 1873 p. 328) vertreten.

[5]) Adolf Harnack, Chronologie der altchristlichen Literatur bis Eusebius, Bd. II, Leipzig 1904. S. 315—320. — Ich sehe eben, dass ihm darin vom Bibeltext ausgehend bereits 1881 vorangegangen ist F. I A. Hort (in der Introduktion zu seiner mit Westcott zusammen herausgegebenen Edition des N. T. Bd. II p. 160) mit trefflichen Gründen. Aber er hat Widerspruch gefunden von J. R. Harris (A study of codex Bezae, Texts and Studies 1891 Bd. II p. 160—170); Harris bringt aber kein neues Material zur Frage.

Frage nach dem Alter der Übersetzung, ist auch geneigt, sie eher dem 3. als dem 4. Jahrhundert zuzuweisen, aber er hat doch jedenfalls mit Entschiedenheit behauptet, dass Tertullian sie nicht benutzt habe; damit ist hoffentlich der Stein ins Rollen gekommen. Es ist freilich wunderbar, dass meines Wissens die Kritik an Harnacks Aufstellung mit merkwürdigem Schweigen vorübergegangen ist, auch Gustav Krüger hat sich in seinen bedeutsamen Bemerkungen zu Harnacks Chronologie nicht eingehender über die These geäussert[1]). Weder offene Zustimmung noch offene Ablehnung! Das zeigt offenbar, dass man die Frage auch selbst hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Tertullian und dem lateinischen Irenaeusübersetzer noch nicht für hinreichend spruchreif hält, geschweige denn, dass man gern eine positive These über Alter und Herkunft des lateinischen Irenaeus entwickeln möchte. Und in der Tat, wenn man von Massuet herkommt, erscheint Harnacks feiner aber nur in kurzen Zügen gegebener Beweis als noch nicht vollkommen überzeugend; es bleiben noch einige wichtige Bedenken zurück. Es sind gerade die entscheidendsten Argumente, die Massuet für seine These geltend gemacht hat, die noch einer Zurückweisung bedürfen. Es erscheint daher als notwendig, dass wir hier noch einmal sozusagen den negativen Teil der Frage, die Polemik gegen Massuets Anschauung aufrollen. Ehe ich Harnacks Arbeit kennen lernte, habe ich mich mit der Frage des Verhältnisses zwischen Tertullian und dem lateinischen Irenaeusübersetzer beschäftigt und kam auf Grund eingehender Textvergleichung zu dem Ergebnis, dass

[1]) Gustav Krüger in Gött. Gel. Anzeigen 1905 p. 35 „Bezüglich der Irenaeusübersetzung muss die Frage bis auf weiteres unentschieden bleiben, ob sie ins 3. — was vorzuziehen — oder 4. Jahrh. gehört. Sie wurde in Nordafrika gelesen" (Das bisherige wohl zunächst nur als Referat über Harnack gemeint). „Es wäre m. E. interessant und und für das pseudocyprianische Schrifttum nicht unwichtig, zu wissen, ob sie dort entstanden ist. Zu der Annahme der Abfassung im 4. Jahrhundert scheint mir keine Veranlassung vorhanden zu sein." — Bardenhewer sagt in der Theol. Revue 1905 p. 43 nur: „Auch die Ausführungen über die lateinische Übersetzung des grossen Werkes des hl. Irenaeus sind wenigstens insofern neu, als sie eine seit lange nicht mehr ernstlich ins Auge gefasste Frage betreffen und zu einem der Ansicht der alten Kritiker (Grabe, Massuet) entgegengesetzten Schlusse gelangen". C. Weyman übergeht in LCBl 1905, 25ff. den Punkt.

Tertullian die Übersetzung nicht vor sich gehabt haben kann, was dann zu weiteren Schlüssen führte. Mein Beweis soll also als selbständiges Erzeugnis eine wesentliche Verstärkung der Harnackschen Position bilden, und ich möchte darüber hinaus versuchen, das nach Ablehnung der Massuetschen Meinung leicht in der Negation steckenbleibende Problem nach der positiven Seite zu fördern.

2. Die äusseren Zeugnisse. Über Alter und Herkunft der lateinischen Übersetzung gibt uns weder ihr Text noch ein ausdrückliches Zeugnis von Zeitgenossen und Späteren irgendeine Nachricht. Solange man nur mit dem vollständig erhaltenen lateinischen Texte des Irenaeus rechnete, war allerdings ein Zweifel darüber möglich, ob nicht vielleicht gar der lateinische Text selbst das Original darstellen könnte. In der Tat hat auch Erasmus in der doch überhaupt recht flüchtigen Erstausgabe des Irenaeus die nur den lateinischen Text enthält, diese These vertreten [1]. Erst später [2] ist ihm dann die bekannte Hieronymusstelle aufgestossen, wo dieser den Irenaeus unter die griechischen Schriftsteller, wie E. richtig interpretiert, rechnet, und so hat auch er dann ein griechisches Original als wahrscheinlich bezeichnet. Angesichts der kleinasiatischen Herkunft des Irenaeus, der vollständig beweisbaren Verbreitung der griechischen Sprache in Südgallien im 2. Jahrhundert, der zahlreichen Nachrichten der alten Kirche über den Griechen Irenaeus, der ganz hervorragenden äusseren Bezeugung des griechischen Textes durch Zeugnisse anderer, der eigenen Bemerkungen des Irenaeus in der Vorrede zum ersten Buche, des durch und durch hellenistischen Typus des lateinischen Textes bei Abwesenheit spezifischer Latinismen und endlich angesichts einer auch nur oberflächlich unternommenen Vergleichung der griechisch erhaltenen Stücke des Irenaeus mit dem lateinischen Texte, die an jedem Punkte das Lateinische zwar keineswegs als schlecht, aber als se-

[1]) Des. Erasmus Roterd., opus erud. divi Irenaei episcop. etc. Basel 1526 fol. epistola nuncupatoria p. III „etiamsi magis arbitror latine scripsisse".

[2]) Nicht in derselben Erstausgabe, sondern erst in dem Neudruck vom Jahre 1528 finden sich die diesbezüglichen Bemerkungen, und zwar als Erweiterung des früheren Vorworts des Erasmus zum 5. Buche des Irenaeus. Stieren hat das veränderte Vorwort abgedruckt in opera Irenaei Bd. II, S. 8/9; vgl. dazu ib. Bd. I p. XXV.

kundär, eben als Übersetzung mit starker Anlehnung an die Worte eines Originals erweist, kann von einer ernsthaften Diskussion über jene These nicht die Rede sein[1]). Es wird ja die Tatsache immer wieder für uns auffällig sein, dass Irenaeus im Abendlande in Gallien griechisch sein Werk geschrieben hat, aber das zeigt uns immer wieder nur das eine, dass des Irenaeus Interesse bei Abfassung seiner Schrift das Interesse war der Gesamtkirche und nicht lokalen, augenblicklichen Verhältnissen zu dienen und diesen Zweck konnte er jedenfalls damals am ehesten durch ein griechisch geschriebenes Werk erreichen[2]).

Aber auch der sehr naheliegende Gedanke, dass Irenaeus selbst vielleicht sein griechisches Original in die lateinische Sprache übertragen habe, der von verschiedenen älteren Gelehrten vertreten ist[3]), kann nicht aufrecht erhalten werden;

[1]) Es hat sie meines Wissens niemand später verteidigt. Angesichts dessen, was Dodwell a. a. O. p 391/7 und vor allem Massuet (a. a. O. Diss. II, § 51—52, bei Stieren II p. 226/230) über und gegen die These, alle wichtigen Momente berücksichtigend, gesagt haben, erübrigt es sich auf die Frage näher einzugehen. Es wäre vielleicht noch als ergänzendes Argument hinzuzufügen, dass, wie man nach Zahns Nachweisen meines Erachtens mit Sicherheit annehmen muss, der ganze griechische Irenaeus tatsächlich noch vor einigen Jahrhunderten in Bibliotheken vorhanden war; vgl. Th. Zahn, der griechische Irenaeus und der ganze Hegesippus im 16. Jahrhundert in ZKG II, 288/91 Jgg. 1877/8; Ph. Meyer, der griechische Irenaeus und der ganze Hegesippus im 17. Jahrhundert ib. XI, 155/8 Jgg. 1889/90 und Th. Zahn, der griechische Irenaeus und der ganze Hegesippus im 16. und 17. Jahrhundert in Th. LBl. 1893, Sp. 495/7; auch auf Feuardentius (commonitio ad lectores zu seiner Irenaeusausgabe von 1596) Nachricht von dem Vorhanden-gewesensein der Handschriften des griechischen Irenaeus in Venedig und Rom ist Rücksicht zu nehmen; vgl. dazu Massuet a. a O. § 55, bei Stieren II, p. 235.

[2]) Massuet hat a. a. O. § 52 (bei Stieren II p. 229/30) auch die hierher gehörigen Argumente richtig und vollständig hervorgehoben.

[3]) Zuerst meines Wissens von Franciscus Feuardentius in der Commonitio ad lectores zu seiner Irenaeusausgabe von 1596 (die Erstausgabe von 1575/6 ist meines Wissens auch seit Stieren, vgl. Proleg. p. XXIX, nicht ans Licht gekommen), abgedruckt bei Stieren II, p. 21/23: „auctorem et interpretem eumdem esse, qui quod graece pereleganter et scienter primo scripserit, latine postea, non pari licet sermonis felicitate et lepore, Latinis, inter quos versabatur, impertiverit". Dann von Possevin, Apparatus sacer tom. II. (Venedig 1606 fol.) und Peter Daniel Huetius, de interpretatione libri duo, quorum prior est de optimo genere interpretandi etc. (Paris 1661). Vgl. auch Chr. Falster, amoen. philolog. tom II, n. 28.

man sucht mit dieser Anschauung dem eben erwähnten Einwande gerecht zu werden, dass doch Irenaeus ein besonderes Interesse haben musste, die ihm am nächsten stehenden lateinisch sprechenden Glieder der Christengemeinde vor den Gefahren des Gnostizismus zu bewahren; aber erweist sich schon dieser Grund als keineswegs stichhaltig, so wird diese Anschauung direkt zur Unmöglichkeit, wenn wir bedenken, dass Irenaeus sich dann selbst an den verschiedensten Stellen in der gröblichsten Weise missverstanden haben müsste[1]). Feuardentius hat angesichts dieser Schwierigkeit die Möglichkeit ausgesprochen[2]), dass irgendein Presbyter, den Irenaeus zur Hand hatte, im Auftrage des Irenaeus die Übersetzung hergestellt habe; allein, wenn das heissen soll, dass Irenaeus noch selbst einen bestimmenden Einfluss auf Art und Wortlaut der Übersetzung gehabt haben soll, so fällt diese Ansicht mit dem bei der vorigen geltend gemachten Grunde; hätte Irenaeus auf diese Übersetzung irgendwelchen bestimmenden Einfluss gehabt und sie sozusagen zur Revision bekommen, er hätte sie an den verschiedensten Stellen anders gestalten müssen. Aber es hindert natürlich zunächst noch nichts in dem unbekannten Autor der lateinischen Übersetzung einen Mann anzunehmen, der in irgendeinem Verhältnis zu Irenaeus gestanden hatte.

Nach Ausscheidung des Irenaeus selbst als in keiner Weise für die Übersetzung in Betracht kommend, gilt es zu fragen, ob wir den demnach unbekannten Autor und seine Zeit nicht aus den Zeugnissen andrer, aus Zitaten späterer näher fixieren können, wozu wir die der Zeit des Irenaeus folgende lateinisch-christliche Literatur durchmustern müssen.

a. Tertullian. Es ist seit langem bekannt, dass Tertullian

---

[1]) Die Beweise dafür bei Dodwell a. a. O. § V p. 396 f., an zahlreichen Stellen bei Massuet (vgl. bes. a. a. O. § 53 bei Stieren II p. 231) u. a. anderen Orten.

[2]) a. a. O. bei Stieren p. 21: „Aut profecto presbyterum quemdam ad manum Irenaeus habuit, qui eius iussu de verbo ad verbum coram, latinae orationis splendore artificioque neglecto, transtulerit; aut, ut idem de scripto suo testatur, ἁπλῶς καὶ ἀληθῶς καὶ ἰδιωτικῶς, id est simpliciter et vere ac vulgari tunc inter Latinos sermone translatos separatim postea communicaverit, et mentem sensaque auctoris fideliter expresserit“.

in seiner Schrift adversus Valentinianos[1]), die er im ersten Jahrzehnt des 3. Jahrhunderts verfasste, einen ausgiebigen Gebrauch von dem ersten Buche von advers. haer. des Irenaeus macht. Wie stark und wie geartet diese Benutzung des Irenaeus ist, hat zuerst Semler dadurch im einzelnen deutlicher gemacht, dass er die betreffenden Texte aus Irenaeus und Tertullian nebeneinander stellte[2]), leider freilich nicht im Interesse unserer Frage nach dem lateinischen Irenaeus[3]), denn sonst hätte er

[1]) Oehler, opera Tertulliani ed. maior Bd. II, p. 379—422 (Leipzig 1854); Neuster Text in Corp. script. eccl. lat. v. Kroymann, Tertullian Bd. III, 177/212. (Wien u. Leipzig 1906). Nach letzterem wird zitiert unter ständiger Berücksichtigung Oehlers. Die Schrift ist jedenfalls nach der Schrift Tert's. advers. Hermogenem geschrieben (vgl. c. 16); aber strittig ist, ob sie in den Zeitraum der montanistischen Periode Tertullians, wo er den endgültigen Bruch mit der Kirche noch nicht vollzogen hatte, gehört (so u. a. Albert Hauck, Tertullians Leben und Schriften [Erlangen 1877] p. 274 Anm. 2) oder in die Zeit nach dem Bruche (so u. a. Adolf Harnack, Chronologie II p. 263 und 282 f.), also entweder 202/7 oder um 207/8. Die oben im Texte gegebene allgemeine Zeitansetzung genügt für unsere Zwecke.

[2]) I. S. Semler, Tertulliani opera Bd. V (Halle 1773) p. 300/353; (im Neudruck v. 1828 p. 245/290); abgedruckt bei Oehler a. a. O. Bd. III (Leipzig 1851) p. 658/682. Es sind zu vergleichen: Tertull. adv. Val. c. 7—12 mit Iren. I, 1 u. 2; c. 14—32 mit Iren. I, 4—7; (bei Tert. umgestellt, c. 26–28 = Iren. I, 7; c. 29—30 = Iren. 1, 6); c. 33—39 mit Iren. I, 11—12 (auch hier Umstellungen).

[3]) Semler nennt seine Abhandlung „Dissertatio de varia et incerta indole librorum . . . . . Tertulliani" und sucht eben nachzuweisen, dass advers. Valent. nichts als eine ganz wertlose Kompilation sei, ohne Geist zusammengestellt. Dahinter steht dann Semlers wunderbare These, dass sowohl die Hauptschrift des Irenaeus wie gewisse Schriften Tertullians römische geradezu fabrikmässig hergestellte Fälschungen seien; vgl. Semler a. a. O. § X p. 211 und dazu etwa Stieren, op. Irenaei Bd. II p. 356/60. Es sei auch darauf hingewiesen, dass Semler dem Tertullian unrecht tut, da dieser 1) Irenaeus als seine Quelle ausdrücklich nennt, 2) ausdrücklich betont, dass er nicht auf vage Vermutungen, sondern auf authentische Quellen den Valentinianern gegenüber zurückgehe 3) ein selbständiges, offenbar mehr positiv gedachtes Buch gegen die Valentinianer plante, für das diese Ausführungen nur die Einleitung bieten sollten vgl. cap. 3 und 6. Wir setzen aber hier die Echtheit sowohl von advers. haer. wie advers. Valent. als selbstverständlich voraus; es dürften auch keine noch irgendwie erheblichen Zweifel über diese Fragen bestehen.

neben den Text des Tertullian und den griechischen Irenaeustext bei Epiphanius in einer 3. Kolumne den Text des lateinischen Übersetzers hinzufügen müssen. Doch auch so ist unter Hinzunahme des lateinischen Textes des Irenaeus eine Vergleichung immerhin erleichtert. Es fragt sich nun also: Hat Tertullian den griechischen Text des Irenaeus oder den lateinischen Text, oder hat er etwa beide nebeneinander benutzt? Unter besonderer Beachtung der einleitenden Worte Tertullians zu seinen Irenaeusexzerpten ergab mir nun eine Vergleichung der drei Texte, die ich von Anfang an bis zu Ende Wort für Wort durchgeführt habe, dass — und hier treffe ich vollkommen mit Harnack zusammen — Tertullian nicht den lateinischen, sondern nur den griechischen Irenaeus in einer Handschrift vor sich gehabt hat, die von unserem Epiphaniustext mannigfach abwich und in manchen Punkten mit dem Text übereinstimmte, den der lateinische Übersetzer nachher vor sich gehabt hat[1]).

Schon die ausserhalb der zu vergleichenden Partien stehende Einleitung von advers. Val. gibt uns bestimmte Richtlinien für unser Urteil an Nachdem Tertullian in den ersten 4 Kapiteln von advers. Valent. die Art des Vorgehens der Gnostiker und ihre wichtigsten Lehren und Lehrer gekennzeichnet hat, gibt er im 5. Kapitel[2]) als seine Gewährsmänner, denen er den Stoff zu seiner Polemik gegen die Gnostiker entnehmen will, die Zeitgenossen der Häretiker an, welche gegen sie geschrieben haben, und zwar Justin, Miltiades, Irenaeus und Proculus; jedem von diesen vieren gibt er ein auszeichnendes Epitheton, aber während die Epitheta der drei anderen mehr allgemeiner Art sind, hebt er Irenaeus aus dieser Reihe durch die Worte „omnium doctrinarum curiosissimu sexplorator", d. h. also der sorgfältigste oder sehr sorgfältige Erforscher aller

---

[1]) Auf diesem Wege erklärt es sich, wie Massuet irren konnte; er nahm das textliche Zusammengehen von Tertullian und dem Übersetzer gegen den griechischen Text als Beweis der Abhängigkeit Tertullians von der Übersetzung, wo doch nur gemeinsame Abhängigkeit von gleichem oder ähnlichem griechischen Texte angenommen werden konnte.

[2]) Bei Oehler a. a. O. p. 387 f. Kroymann p. 182.

Lehren der Häretiker, heraus [1]); er deutet also schon dadurch das, was er nachher ausführt, an, nämlich, dass er dem Irenaeus vorzüglich seinen Stoff entnehmen will [2]). Nun aber folgt in Kapitel VI das für uns Interessanteste, nämlich eine Auseinandersetzung darüber, wie er es bei Übertragung der schwierigen gnostischen Namen aus dem Griechischen halten wolle; die Sache sei nämlich deshalb zu bedenken, weil die lateinische Übersetzung aus dem Griechischen bei gewissen Namen entweder zur einfachen Form des Namens nicht recht passen will, oder ein anderes Geschlecht als im Griechischen zeigt, oder der griechische Ausdruck gebräuchlicher ist. Daher will er meistenteils den griechischen Ausdruck hinsetzen; am Rande der Seite will er dann die lateinische Bedeutung hinzufügen [3]); wo er aber den lateinischen Namen hinsetzt, will er den griechischen Namen als Interlinearbemerkung über das betreffende Wort setzen, damit man daran die Personennamen erkennen kann, und das wegen der Zweideutigkeiten der Namen, die auch noch eine andere Bedeutung (im Lateinischen) haben [4]). Bedenken

[1]) Er nennt Justin „philosophus et martyr" sein gewöhnlicher Titel, Miltiades „ecclesiarum sophista" cf. Euseb. Hist. eccl. V, 17 und Hieronymus, catal. und endlich Proculus „virginis senectae et Christianae eloquentiae dignitas", auch letzterer Zusatz mehr auf seine Person als seine antignostische Leistung bezüglich. Demgegenüber muss des Irenaeus Titel schon sowieso auffallen.

[2]) Und er will mit Absicht entnehmen: „Nec utique dicemur ipsi nobis finxisse materias, quas tot iam viri . . . . . instructissimis voluminibus et prodiderunt et retuderunt . . . ." und nachher am Schluss des Kapitels: „Nemo tam otiosus fertur stilo ut materias habens fingat", was aber als Beweis der Richtigkeit der Materien seiner Gewährsmänner angeführt wird. Die Sache ist offenbar so zu denken, dass er die drei andern Gewährsmänner auch gelesen hat, dann aber durch die geschlossene und allseitige, für seinen Zweck geeignete Darstellung des Irenaeus dazu kam, ihm ganz zu folgen.

[3]) Bedeuten das die Worte: significantiae per paginarum limites aderunt, oder muss man mit Kellners Übersetzung (Köln 1882) Bd. II p. 107 übersetzen: „Die Bedeutungen werden sich innerhalb der Grenzen dieser Schrift finden"?

[4]) Igitur hoc libello, quo demonstrationem solum praemittentes sumus illius arcani, ne quem ex nominibus tam peregrinis et coactis et compactis et ambiguis caligo suffundat, quomodo eis usuri simus prius demandabo. Quorundam enim de Graeco interpretatio non occurrit ad expeditam proinde

wir, dass alles, was nun folgt, lediglich aus Irenaeus geschöpft ist, so ist das schon einmal ganz unumstösslich sicher, dass Tertullian den griechischen Irenaeus vor sich gehabt hat[1]); darum kommt ihm die Frage nach der Übersetzung griechischer Namen, weil er einen griechischen Text vor sich hat; das hat auch selbst Massuet nicht leugnen können, dass dem Tertullian jedenfalls der griechische Irenaeus vorgelegen hat[2]). Aber die Art, wie sich Tertullian hier ausspricht, sagt doch noch mehr, insofern er, der doch eben ganz ruhig von seinen Gewährsmännern redet, denen er seinen Stoff entnimmt, auch nicht mit einem Wort andeutet, dass durch eine ihm etwa vorliegende lateinische Übersetzung des Irenaeus das ihn hier beschäftigende Problem bereits praktisch in bestimmter Weise gelöst ist. Wer vielleicht von unserer Streitfrage nichts weiss und unbefangen diese Sätze bei Tertullian liest, wird überhaupt nicht auf den Gedanken kommen können, dass dem Tertullian ein anderer als der griechische Text vorlag, dessen Schwierigkeiten er bei der Übersetzung unmittelbar empfindet. Aber auch die Art, wie nun Tertullian seine Absicht in bezug auf die Namen ausführt, spricht durchaus für diese Ansicht. Hätte ihm tatsächlich

---

nominis formam, quorundam nec de sexu genera conveniunt, quorundam usitatior in Graeco notitia est. Itaque plurimum Graeca ponemus; significantiae per paginarum limites aderunt, nec Latinis quidem deerunt Graeca, sed in lineis desuper notabuntur, ut signum hoc sit personalium nominum propter ambiguitates eorum quae cum alia significatione communicant. Von Interlinearbemerkungen usw. hat sich, soviel ich sehe, in unsern Texten nichts erhalten. Es ist doch anzunehmen, dass Tertullian seine diesbezügliche Absicht ausgeführt hat; aber die Abschreiber sind nicht auf seine Intentionen eingegangen.

[1]) So erklärt sich wohl der merkwürdige Fehler Phileti für Theleti, den alle unsere Tertulliantexte in advers. Val. c. 9 (Oehler II, 393 Kroymann p. 187) haben, aus Verlesen des griechischen Textes: ΘΕΛΗ
ΦΙΛΗ.

[2]) Bei Stieren a. a. O. (§ 53) p. 233. — Dasselbe zeigt auch u. a. der Anfang von Kapitel 14 von adv. Val.: „Namque Enthymesis, sive iam Achamoth, quod abhinc scribam hoc solo ininterpretabili nomine . . . usw". Bei diesem Namen hat also Tertullian die lateinische Übersetzung nicht hinzufügen können, da er ihn einfach nicht übersetzen konnte. Semler bemerkt mit Recht zu der Stelle (bei Oehler III p. 665) „clare ostendit autorem prae oculis habuisse graeca haec".

die lateinische Übersetzung vorgelegen, so müsste man annehmen, dass deren Verfahren doch irgendwie auf seine Behandlung der Namen eingewirkt hätte. Davon ist nun aber nicht die geringste Spur wahrzunehmen; im Gegenteil, Tertullian geht hier so sehr seine eigenen Wege, dass er gelegentlich gerade, wo man erwarten müsste, dass er, hätte sie ihm vorgelegen, der lateinischen Übersetzung sich anschlösse, selbständig anders verfährt. Das tritt z. B. gleich im 7. Kapitel hervor, wo die Paralleltexte lauten:

Tertullian (Oehler p. 390 Kroymann p. 185)	griech. Irenaeus (Stieren I, p. 12 f.)	lat. Irenaeus (Stieren I, p. 13)
Ergo Bythos et Sige, Nus et Veritas[1]), prima quadriga defenditur	ἔστι γὰρ Βυθὸς καὶ Σιγή, ἔπειτα Νοῦς ὶκα Ἀλήθεια	Est enim Bythus et Sige, deinde Nus et Alethia.

Hätte er den Lateiner vor sich gehabt, so hätte er doch gewiss wie jener den griechischen Ausdruck Alethia, der eben jede Verwechslung und Zweideutigkeit noch sicherer ausschloss als veritas gewählt. Aber er hat eben nur das Griechische vor sich, und findet, dass veritas 1) eine kurze knappe Übersetzung 2) ebenfalls wie ἀλήθεια Femininum und 3) durchaus geläufiger Ausdruck ist, und endlich hat er bereits in seinem Texte einige Zeilen vorher die Worte: „Nam cum illo processit et femina, cui Veritas (nomen)"; das aber schloss schon die Möglichkeit die Veritas nicht als Person zu denken aus; er konnte also hier den lateinischen Ausdruck wählen. Wir sehen, Tertullian zeigt hier keinerlei Benutzung der lateinischen Übersetzung, vielmehr allein direktes selbstständiges Übersetzen aus dem Griechischen[2]). Anderseits zeigt er sich auch darin wieder

---

[1]) Hier hat dann, so muss man nach Kapitel VI annehmen, in Tertullians eigenem Manuskript über veritas das griechische ἀλήθεια interlinear gestanden.

[2]) Ein ähnliches Beispiel bei Tertullian adv. Val. 33 „Cogitationem et Voluntatem", während der lateinische Übersetzer bei den griechischen Ausdrücken „Ennoeam et Thelesin" (Stieren I, 139) bleibt. Ob bei der eigenartigen Linear- und Supralinearbezeichnung Tertullians unsre Texte seine ursprünglichen Tendenzen wiedergeben, können wir freilich nicht sagen.

selbständig, dass er das Griechische beibehält, wo der latein. Irenaeus übersetzt, so z. B. in demselben 7. Kapitel.

Tertullian (Oehler p. 389 Kroymann p. 184	griech. Irenaeus (Stieren I p. 10)	lat. Irenaeus (Stieren I p. 11)
Hunc substantialiter quidem Αἰῶνα Τέλειον appellant.	Λέγουσι γάρ τινα εἶναι ..... τέλειον αἰῶνα προόντα.	Dicunt esse quendam ...... perfectum Aeonem, qui ante fuit.

Aus dieser ganzen einleitenden Betrachtung Tertullians über die Übersetzung der Namen scheint also schon hervorzugehen, dass er nur das Griechische vor sich hat. Als Übersetzer fühlt er sich, das merkt man deutlich. Darum ist es verständlich, dass Albert Hauck[1]) direkt sagt: „Denn er hatte nicht den Zweck, neue Angaben zu machen, sondern was über die Lehren der Valentinianer schon bekannt war, wollte er in lateinischer Sprache verbreiten“. Lag ihm schon das erste Buch des Irenaeus lateinisch vor, so wäre Tertullians Arbeit freilich nicht nötig gewesen und kaum eines Tertullians würdig. Aber eine freie Übertragung aus dem griechischen Urtext mit einem weiter geplanten positiven 2. Teile ist sowohl der schriftstellerischen Art und Bedeutung Tertullians angemessen als auch nur dann ein Bedürfnis, wenn die latein. Irenaeusübersetzung noch nicht vorlag.

Das gleiche Resultat ergibt nun auch die Vergleichung Tertullians mit dem griechischen und lateinischen Irenaeus. Wir müssten die sämtlichen Texte hier nebeneinanderstellen, um das bis zur Evidenz zu erweisen. Es wird aber als Beispiel genügen, wenn wir das charakteristische 7. Kapitel[2]) von advers. Val. mit dem griechischen Text und der lateinischen Über-

[1]) a. a. O. p. 275.

[2]) Ganz ähnliche Verhältnisse zeigen auch die anderen Kapitel, nur dass Tertullian mehr und mehr sich noch freier zum Irenaeustexte stellt. Die Unterschiede macht vielleicht folgende Zusammenstellung gleich einmal klar: Iren gr. I, 1,2 καὶ τοῖς λοιποῖς Αἰῶσιν ἀνακοινώσασθαι; lat. reliquis quoque ..... participare; Tert. ceteris quoque communicare; und ib. Ir. gr. βουλήσει τοῦ Πατρός; lat. voluntate patris; Tert. patris nutu.

setzung des Iren. hier nebeneinanderstellen[1]), wobei das Gemeinsame durch gesperrten Druck hervorgehoben wird:

Tertullian adv. Val. Kap. 7. Oehler a. a. O. II p. 389/391, Kroymann p. 184/5.	Irenaeus graecus adv. haer. I. 1,1. Stieren a. a. O. I, 10/14.	Irenaeus latinus adv. haer. I, 1,1. Stieren a. a. O. I, 11/15.
Nescio ubi illic etiam Valentinianorum Deus ad summas tegulas habitat. Hunc substantialiter quidem Αἰῶνα Τέλειον appellant, personaliter vero προπάτορα et προαρχὴν etiam Bython, [quod in sublimibus habitanti minime congruebat]. Innatum, immensum, infinitum, invisibilem aeternumque definiunt, [quasi statim probent esse si talem definiant qualem scimus esse debere.] sic et ante omnia fuisse ut dicatur. [Sed ut sit expostulo, nec aliud magis in huius modi denoto, quam quod post omnia inveniuntur qui ante omnia fuisse dicuntur, et	Λέγουσι γάρ τινα εἶναι ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατονομάστοις ὑψώμασι τέλειον Αἰῶνα προόντα· τοῦτον δὲ καὶ . . . . Προπάτορα καὶ Βυθὸν καλοῦσιν . . . . Ὑπάρχοντα δ' αὐτὸν ἀχώρητον καὶ ἀόρατον, ἀΐδιόν τε καὶ ἀγγένητον ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἠρεμίᾳ πολλῇ γεγονέναι ἐν ἀπείροις αἰῶσι χρόνων. Συνυπάρχειν δ' αὐτῷ καὶ Ἔννοιαν, ἣν δὴ καὶ Χάριν καὶ Σιγὴν ὀνομάζουσιν.	Dicunt esse quendam in invisibilibus et inenarrabilibus altitudinibus perfectum Aeonem, qui ante fuit; hunc autem et Proarchen et Propatora et Bython vocant. Esse autem illum invisibilem et quem nulla res capere possit. Quum autem a nullo caperetur et esset invisibilis, sempiternus et ingenitus, in silentio et in quiete multa fuisse in immensis aeonibus. Cum ipso autem fuisse et Ennoeam, quam etiam Charin et Sigen vocant.

[1]) Die eckigen Klammern scheiden in der ersten Kolumne die grösseren Zutaten Tertullians aus, in den beiden anderen Kolumnen das, was Tertullian nicht benutzt hat.

quidem non sua.] Sedet itaque Bythos iste infinitis retro aevis in maxima et altissima quiete, in otio plurimo placidae [et, ut ita dixerim stupentis divinitatis, qualem iussit Epicurus. Et tamen quem solum volunt dant ei secundam in ipso et cum ipso personam, Ennoeam, quam et Charin et Sigen insuper nominant. Et forte accedit in illa commendatissima quiete monere eum de proferendo tandem initio rerum a semetipso. Hoc vice seminis in Sige sua veluti in genitalibus vulvae locis collocat. Suscipit illa statim et praegnans efficitur et parit, utique silentio, Sige, et quem parit? Nus est, simillimum patri et parem per omnia. Denique solus hic capere sufficit immensam illam et incomprehensibilem magnitudinem

Καὶ ἐννοηθῆναί ποτε ἀφ' ἑαυτοῦ προβαλέσθαι τὸν Βυθὸν τοῦτον ἀρχὴν τῶν πάντων, καὶ καθάπερ σπέρμα τὴν προβολὴν ταύτην (ἣν προβαλέσθαι ἐνενοήθη) καὶ καταθέσθαι, ὡς ἐν μήτρᾳ, τῇ συνυπαρχούσῃ ἑαυτῷ Σιγῇ. Ταύτην δὲ ὑποδεξαμένην τὸ σπέρμα τοῦτο καὶ ἐγκύμονα γενομένην ἀποκυῆσαι Νοῦν ὅμοιόν τε καὶ ἴσον τῷ προβαλόντι καὶ μόνον χωροῦντα τὸ μέγεθος τοῦ Πατρός. Τὸν δὲ Νοῦν τοῦτον καὶ Μονογενῆ καλοῦσι,

Et aliquando voluisse a semetipso emittere hunc Bythum initium omnium (et velut semen prolationem hanc praemitti voluit) et eam deposuisse quasi in vulva eius, quae cum eo erat, Sige. Hanc autem suscepisse semen hoc et praegnantem factam generasse Nun, similem et aequalem ei, qui emiserat, et solum capientem magnitudinem Patris. Nun autem hunc et Unigenitum vocant et Patrem et Ini-

patris. Ita et ipse pater dicitur et initium omnium et proprie Monogenes. [Atquin non proprie, siquidem non solus agnascitur.] Nam cum illo processit et femina, cui Veritas ⟨nomen⟩. (Monogenes, quia prior genitus, quanto congruentius Protogenes vocaretur!) Ergo Bythos et Sige, Nus et Veritas prima quadriga defenditur Valentinianae factionis, matrix et origo cunctorum. Namque ibidem Nus simul accepit prolationis suae officium emittit et ipse ex semetipso Sermonem et Vitam, [quae si retro non erat, utique nec in Bytho. Et quale est ut in deo vita non fuerit?] Sed et haec soboles ad initium universitatis et formati⟨onem⟩ Pleromatis totius emissa, facit fructum: Hominem et Ecclesiam procreat. Habes ogdo-

Πατέρα καὶ Ἀρχὴν τῶν πάντων. Συμπροβεβλῆσθαι δὲ αὐτῷ Ἀλήθειαν. Καὶ εἶναι ταύτην πρώτην καὶ ἀρχέγονον Πυθαγορικὴν Τετρακτύν, ἣν καὶ ῥίζαν τῶν πάντων καλοῦσιν. Ἔστι γὰρ Βυθὸς καὶ Σιγή, ἔπειτα Νοῦς καὶ Ἀλήθεια. Αἰσθόμενον τε τὸν Μονογενῆ τοῦτον ἐφ οἷς προεβλήθη, προβαλεῖν καὶ αὐτὸν Λόγον καὶ Ζωήν, πατέρα πάντων τῶν μετ᾽ αὐτὸν ἐσομένων, καὶ ἀρχὴν καὶ μόρφωσιν πάντος τοῦ Πληρώματος.

Ἐκ δὴ τοῦ Λόγου καὶ τῆς Ζωῆς προβεβλῆσθαι κατὰ συζυγίαν Ἄνθρωπον καὶ Ἐκκλησίαν· καὶ εἶναι ταύτην ἀρχέγονον Ὀγδόαδα ῥίζαν καὶ ὑπόστασιν τῶν πάντων, τέτρασιν

tium omnium. Una autem cum eo emissam Veritatem. Et hanc esse primam et primogenitam Pythagoricam quaternationem, quam et radicem omnium dicunt. Est enim Bythus et Sige, deinde Nus et Alethia. Sentientem autem Unigenitum hunc, in quae prolatus est, emisisse et ipsum Logon et Zoën, patrem omnium eorum, qui post se futuri essent, et initium et formationem universi Pleromatis.

De logo autem et Zoë emissum secundum conjugationem Hominem et Ecclesiam, et esse hanc primogenitam Octonationem, radicem et substantiam

adem, tetradem duplicem, ex coniugationibus masculorum et feminarum, cellas, ut ita dixerim, primordalium Aeonum, [fraterna connubia Valentinianorum deorum, census omnis sanctitatis et maiestatis haereticae, nescio criminum an numinum turbam, certe fontem reliquae fecunditatis].

ὀνόμασιν παρ᾽ αὐτοῖς καλουμένων, Βυθῷ καὶ Νῷ καὶ Λόγῳ καὶ Ἀνθρώπῳ. Εἶναι γὰρ αὐτῶν ἕκαστον ἀῤῥηνόθηλυν, [οὕτως πρῶτον τὸν Προπάτορα ἡνῶσθαι κατὰ συζυγίαν τῇ ἑαυτοῦ Ἐννοίᾳ· τὸν δὲ Μονογενῆ, τουτέστι τὸν Νοῦν, τῇ Ἀληθείᾳ· τὸν δὲ Λόγον τῇ Ζωῇ καὶ τὸν Ἄνθρωπον τῇ Ἐκκλησίᾳ[1])].

omnium, quatuor nominibus apud eos nuncupatam, Bython et Nun et Logon et Anthropon. Esse enim illorum unumquemque masculofeminam, [sic: initio Propatorem illum coïsse secundum conjugationem suae Ennoeae, id est cogitationi quam Gratiam et Silentium vocant: Unigenitum autem, hoc est, Nun Alethiae, id est, Veritati: Logon autem Zoae, id est, Vitae: et Anthropon cum Ecclesia[1])].

Man sieht auf den ersten Blick, dass das zwischen Tertullian und dem lateinischen Irenaeus Gemeinsame weit überwogen wird von dem Verschiedenen und, dass an allen Stellen, wo die Übersetzungen übereinstimmen der griechische Text diese Übersetzung einfach verlangte: ἀφ᾽ ἑαυτοῦ — a semetipso; ἀρχήν — initio und initium; ὡς ἐν μήτρᾳ (Gebärmutter) — veluti genitalibus vulvae locis und quasi in vulva; ὑποδεξαμένην — suscipit und suscepisse; ἐγκύμονα — praegnans und praegnantem; τὸ μέγεθος τοῦ Πατρός — magnitudinem patris; ἀρχὴν τῶν πάντων — initium omnium; ἀρχὴν καὶ μόρφωσιν — initium . . . et formationem. Demgegenüber lässt sich eine fünffach so lange Liste aufstellen von Worten und Wendungen, wo Tertullian und der lateinische Irenaeus differieren nicht bloss dadurch, dass Tertullian zum Irenaeustext sich frei gestellt hat, sondern auch dadurch, dass

[1]) Diese letzten Worte haben im Anfang von Kap. 8 v. advers. Val. ihre Parallele.

er ihm sonst genau folgend ganz andere Worte und Wendungen als jene anwendet. Die Tatsache des wenigen Gemeinsamen findet in dem beiden vorliegenden griechischen Texte, die Tatsache der zahlreichen Differenzen nur in der Unbekanntschaft Tertullians mit dem lateinischen Irenaeus ihre Erklärung.

Wir haben ein einfaches Mittel diesen Nachweis nachzuprüfen. Von den ersten 21 (18) Kapiteln des ersten Buches des Irenaeus existiert eine 2. lateinische Übersetzung von Jacob Billius[1]). Diese stellt nicht bloss eine Korrektur unserer lateinischen Übersetzung, sondern eine selbständige neue Übersetzung aus dem Griechischen dar; das ergibt eine Vergleichung der Texte und wird von Billius selbst im Vorwort[2]) bestätigt. Billius hat natürlich — das geht aus seinen Scholien hervor — neben dem griechischen Texte auch den lateinischen Irenaeus und Tertullian vor sich gehabt. Wie aber ein Text sich gestaltet, dessen Übersetzer der griechische und lateinische Text vorlag, trotzdem der Übersetzer ganz bewusst selbständig vorgehen will, das zeigt folgender Abdruck des Billiusschen Textes:

Irenaeus advers. haer. I, 1,1.
Nach der Übersetzung von Jacob Billius
(nach Migne, Ser. graec. Bd. 7, Sp. 445/50)[3]).

Aiunt enim esse quemdam in sublimitatibus illis, quae nec oculis cerni, nec nominari possunt, perfectum Aeonem praeexistentem, quem et Proarchen, et Propatorem et Bythum vocant. Eum autem, cum incomprehensibilis et invisibilis, sempiternus item et ingenitus esset, infinitis temporum saeculis in summa quiete et tranquillitate fuisse. Una etiam cum eo Ennoeam exstitisse, quam et Charin, et Sigen nuncupant. Hunc porro Bythum in animum aliquando induxisse rerum omnium initium proferre, atque hanc, quam in animum induxerat, productionem, in Sigen, quae una cum eo erat, non secus atque in vulvam demisisse. Hanc vero suscepto hoc semine praegnantem effectam peperisse Nun, parenti suo parem et aequalem, atque ita com-

[1]) Vgl. Sacrae observationes I. 33 ff. und II, 5. Paris 1585.

[2]) Vgl. Migne ser. graec. Bd. 7 Sp. 1339/40.

[3]) Der Abdruck von Billius Übersetzung bei Stieren unter dem Text zeigt einige Korrekturen von Stierens Hand; vgl. Praef. p. VI.

paratum, ut solus paternae magnitudinis capax esset. Atque hunc Nun, et Monogenem, et Patrem, et Principium omnium rerum appellant. Cum eo autem Veritatem quoque in ortum productam esse aiunt. Atque hanc esse primam ac primigenam Pythagoricam quaternitatem, quam etiam rerum omnium stirpem ac radicem vocant. Est enim Bythus et Sige, ac deinde Nus et Veritas. Cumque Monogenes hic persensisset quam ob causam productus fuisset, edidisse quoque ipsum Sermonem et Vitam patrem omnium qui post se futuri essent, ac principium et formationem totius Pleromatis. Jam vero ex Sermone et Vita per conjugationem ortos esse Hominem et Ecclesiam. Aque hanc esse primigenam Ogdoadem, ex qua, tanquam ex radice ac parente, omnes exstiterunt, quatuor nominibus apud ipsos appellatam, Bythum nimirum, et Nun et Sermonem, et Hominem. Esse quippe eorum quemlibet masculofeminam, ad hunc modum: Primum enim Propatorem conjugii nexu cum sua Ennoea, quam et Charin, et Sigen vocant, copulatum fuisse: Monogenem deinde, hoc est Nun, cum Veritate; Sermonem cum Vita, ac denique Hominem cum Ecclesia.

Ich habe durch Sperrdruck nur die charakteristischen Übereinstimmungen mit der alten lateinischen Übersetzung hervorgehoben, und doch sind die Koinzidenzien schon massenhaft und die Verschiedenheiten gering. Das aber zeigt, dass etwa vorhandene Übereinstimmungen zwischen Tertullian und dem lateinischen Übersetzer für Benutzung des letzteren durch Tertullian oder umgekehrt nur dann herangezogen werden können, wenn sie massenhaft auftreten oder so charakteristisch sind, dass sie nicht selbständig gefunden se in können.

Damit ergibt sich schon, dass fast alles das, was Massuet[1]) von Ähnlichkeiten der Texte beibringt, überhaupt nicht für Abhängigkeit Tertullians von dem lateinischen Irenaeus in Betracht kommen kann. Bei der Vergleichung von Iren. I, 11, 3[2]) mit adv. Val. c. 37[3]), die Massuet für seine Meinung heran-

[1]) A. a. O. bei Stieren II, 231 f.

[2]) Stieren I, 133. Von „est quidem" — „emissiones Aeonum".

[3]) Oehler II, 420 f. Kroymann 211. Von „Est inquit, ante omnia" — „Aeonum propagarunt"

zieht[1]), ergibt sich, dass das Wenige, was beide Stellen gemeinsam haben, sich restlos erklärt, als Übersetzung desselben griechischen Textes, was sie aber unterscheidet, nur darauf zurückzuführen ist, dass sie eben beide den griechischen Text gelesen haben[2]).

Ganz verfehlt ist Massuets Gegenüberstellung von Iren. I, 11, 5[3]) mit adv. Val cap. 35[4]), wo das Beibehalten der griechischen Namen bei Tertullian auf Benutzung des lateinischen Irenaeus zurückweisen soll[5]); dies Beibehalten der griechischen Namen hatte aber Tertullian gerade als sein Prinzip bezeichnet; wenn man also von hieraus auf Abhängigkeit schliessen will, so kann sie nur auf seiten des lateinischen Übersetzers liegen[6]).

---

[1]) Er sagt: Ubi eadem verba (nisi quod graeca quaedam latine vertuntur) eadem stili barbaries, atque apud Irenaei interpretem occurrunt.

[2]) Iren. gr. πρὸ πάντων — lat. ante omnes — Tertullian ante omnia; Iren. gr. ἣν — lat. quam — Tertullian quod (er nahm Proarche als Neutrum); οὖσαι — sint — essent; μὴ προέμεναι — quum nihil emiserint — non proferentes; ἣν ἀρχήν — quam archen — quod (entsprechend der Auffassung von προάρχη); ὁμοούσιος — eiusdem substantiae — consubstantiva. Ausserdem noch viel Verschiedenheit in einzelnen Worten. Die stili Barbaries ist auch nicht ganz zutreffend; Tertullian wie der latein. Irenaeus suchen nur beide die durch mancherlei Fachausdrücke etwas schwierige Stelle möglichst wörtlich zu übersetzen.

[3]) Stieren I. p. 137. Von alii autem rursus — loco Aggeneton.

[4]) Oehler II, 419 Kroymann 210. Von Primo enim — loco Aggeneton.

[5]) Massuet a. a. O.: „Certe si e graeco immediate exscripsisset omnia haec Tertullianus tot nomina graeca latine vertisset; nec fortuito et casu fieri potuit, ut hoc illi cum Irenaei interprete convenerit".

[6]) Ähnlich liegen die Verhältnisse bei der von Massuet gemachten Vergleichung von Iren. I, 12, 3 mit adv. Val. c. 36. Gleich im ersten Satz übersetzt Tertullian unsern griechischen Text, vor allem das ὅτι mit inquiunt, während der lateinische Irenaeus einen andern griechischen Text vor sich hat; vgl. dazu Stieren I, 141 Anm. l.; im nächsten Satz gehen beide gegen den Epiphaniustext zusammen, sie lasen beide anders; vgl dazu Stieren ib. Anm. m.; im nächsten Satz sind gar alle 3 verschieden!: semetipsum probari (Tertullian) — semetipsum ostendere (Iren. lat.) — ἐπιδεῖξαι αὐτόν (Iren. graec.). Im nächsten Satz: Quos autem etc. übersetzt Tertullian richtig, der lateinische Irenaeus falsch; vgl. dazu Stieren p. 143. Anm. 2. Dann sonuit (Tert.) — locutus est (die meisten Texte des latein. Irenaeus) — om. graec., also jedenfalls verschieden. Also Ergebnis: Viele Verschiedenheiten im einzelnen, das Gemeinsame restlos zu erklären als Übersetzung eines griechischen Textes, der sich aber nicht überall mit unserem Epiphaniustext deckt.

Es gibt nun aber eine Reihe von Stellen, an denen bei der Ähnlichkeit des Wortlauts die Frage auftaucht, ob nicht vielleicht doch, mag man nun die einzelne Stelle für sich oder sie in ihrer Gesamtheit betrachten, ein Abhängigkeitsverhältnis irgend welcher Art zwischen Tertullian und dem lateinischen Übersetzer anzunehmen ist, vor allem da, wo beide den gleichen Übersetzungsfehler machen.

1) Advers. Val. c. 37 (Oehler II, 420, Kroymann 210f.) Accipe alia ingenia circulatoria[1]) insignioris apud eos magistri, qui . . . in hunc modum censuit.

Iren. lat. I, 11, 3 (Stieren I, 133). Alius vero quidam, qui et clarus est magister ipsorum . . . primam quaternationem dixit sic:

Der griechische Urtext zeigt gerade an der entscheidenden Stelle eine Lücke, aber es würde nach der gewöhnlichen Annahme folgender Text zu ergänzen sein:

Ἄλλος δέ τις, ὁ καὶ Ἐπιφανὴς διδάσκαλος αὐτῶν . . . τὴν πρώτην τέτραδα λέγει οὕτως[2]).

So würde also der griechische Irenaeus in dem Zusammenhange von dem Gnostiker Epiphanes reden, die beiden Lateiner aber nahmen den Namen für das Eigenschaftswort ἐπιφανής „berühmt" und zogen es als Attribut zu διδάσκαλος. Der Fehler ist gewiss auffallend, aber, wenn man sich die Satzkonstruktion, welche sehr wohl ohne den Eigennamen einen vollen Sinn gibt, ansieht, doch äusserst naheliegend, zumal bei Uncialhandschriften. Auch liegen insignis und clarus zu weit auseinander, als dass man eine Abhängigkeit annehmen müsste. Schliesslich ist es auch nicht unmöglich, meines Erachtens sogar recht wahrscheinlich, dass der ursprüngliche griechische Irenaeus tatsächlich nicht den Eigennamen, sondern das Adjektivum ἐπιφανής und dieses als Bezeichnung irgendeines andern Gnostikers meinte[3]).

---

[1]) Lesart unsicher; vgl. den Apparat bei Oehler; Kroymann liest cicuri iam anima.

[2]) Vgl. den Apparat bei Stieren I, 132 f.

[3]) Dodwell a. a. O. Diss. IV § 25 p 340 meint, Irenaeus selbst habe nur das Adjektivum angewendet, und damit nur leise auf den Namen des Epiphanes angespielt. Das ist nicht wahrscheinlich. Neanders und

2) Adv. Val. c. 10 (Oehler a. a. O. II, 394, Kroymann 188). „[Primo quidem contristari propter inconsummationem generationis] metuere postremo, ne finis quoque insisteret."

Iren. lat. I, 2, 3, Stieren I p. 23). „Primo quidem contristatam propter inconsummationem generationis: post deinde timuisse, ne hoc ipsum finem habeat."

Iren. graec. I, 2, 3 (Stieren I p. 22). „πρῶτον μὲν λυπηθῆναι διὰ τὸ ἀτελὲς τῆς γενέσεως, ἔπειτα φοβηθῆναι μηδὲ αὐτὸ τὸ εἶναι τελείως ἔχειν."

Die bis auf das contristari statt contristatam völlig wörtliche Übereinstimmung der ersten 6 Worte mit der äusserst charakteristischen gemeinsamen Übersetzung von ἀτελές mit inconsummationem wäre allerdings sehr auffallend, wenn der Text richtig wäre. Aber es handelt sich einfach um eine aus dem lateinischen Irenaeus in den Tertulliantext seit Pamelius und Rigaltius geflossene Einfügung; darum scheiden Semler, Oehler und neuerdings auch Kroymann diese Worte mit Recht überhaupt aus ihrem Texte aus [1]. — Aber auch die merkwürdige Übereinstimmung von Tertullian und lateinischem Irenaeus im Worte finis gegenüber dem griechischen τελείως, findet ihre Erklärung darin, dass Tertullian ebenso wie der latein. Irenaeus an dieser Stelle einen andern griechischen Text gelesen haben als Epiphanius, nämlich wahrscheinlich „μὴ καὶ αὐτὸ τέλος ἔχῃ" [2]) und bei dem Fehlen eines οὐ hinter μή konnten sie τέλος hier garnicht im Sinne von perfectio = Vollkommenheit fassen, sondern

---

Hayds Meinung (in der Bibliothek der Kirchenväter, Irenaeus Bd. I p. 90 Anm. 5) ist, es handele sich überhaupt nicht um Epiphanes, sondern um Marcus (nach I, 15, 1); es fragt sich, ob diese Ansicht sich gegenüber Theodorets und Epiphanius Angaben wird halten lassen. Harnack (Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus, Leipzig 1873 p. 63. Anm.) denkt an Heracleon, vgl. derselbe, Geschichte der altchristl. Literatur p. 175.

[1]) Das bestätigt sich bei der Beobachtung, dass diese Glosse mit ihrem „primo" Tertullians durchsichtiges Satzgefüge durchbricht, welches nach dem somniaverunt in 3 facher Steigerung: deformatam, dehinc, postremo verläuft.

[2]) Kroymann a. a. O. p. 188 will lesen: μὴ κα ἰαὐτὸ τὸ εἶναι τέλος ἔχῃ und will dann im lateinischen Text ein consistendi einschieben.

mussten es mit finis übersetzen [1]). Diese Übereinstimmung führt sich also auf gemeinsamen griechischen Text zurück [2]). Aber auch hier trifft Tertullian nur in dem einzigen Wort finis mit dem lateinischen Irenaeus zusammen, das andere ist verschieden.

3) Adv. Val. c. 10 (Oehler II p. 395, Kroymann 189) . . . pater . . . Horon . . . in haec promit in imagine sua, feminam marem.

Iren. lat. I, 2, 4 (Stieren I, 23). Pater autem praedictum Horon . . . praemittit in imagine sua sine conjuge masculo-femina.

Iren. graec. I, 2, 4, Stieren I, 22 f. Ὁ δὲ Πατὴρ τὸν . . . Ὅρον . . . προβάλλεται ἐν εἰκόνι ἰδίᾳ ἀσύζυγον ἀθήλυντον.

Dies ist wie die vorangegangenen und der folgende einer der Hauptbeweise Massuets; er las nämlich in seinem Tertulliantext die falsche Lesart in imagine sua femina-mare, wo Tertullian dann der fehlerhaften Übersetzung des lateinischen Irenaeus gefolgt sein müsste. Aber alle besseren Texte und Ausgaben [3]) lesen feminam-marem, was direkt aus dem griechischen Irenaeus geflossen ist.

4) Eine Reihe von Übereinstimmungen zwischen Tertullian und dem lateinischen Übersetzer findet darin ihre Erklärung, dass sie beide einen anderen Text lasen als unseren heutigen verbesserungsbedürftigen [4]) Epiphaniustext; z. B.

Adv. Val. c. 20. (Oehler II, p. 406 Kroymann 199) Archangelum.

Iren. lat. I, 5, 2 (Stieren I, 61) Archangelum.

---

[1]) Damit erledigen sich alle Einwendungen Massuets. Es ist unbegreiflich, dass er und nach ihm andere, nicht bedacht haben, dass φοβεῖσθαι μή nicht heisst „fürchten, dass etwas nicht geschieht“, sondern „fürchten, dass etwas geschieht“. So nur erklärt es sich, wie er das Wort finis als gemeinsamen und allerdings dann sehr auffällig gewesenen Fehler Tertullians und des lateinischen Irenaeus auffassen konnte.

[2]) Das vorangangene ἀτελές legt nahe, dass wir den ursprünglichen Text der Stelle doch in der Richtung des vorliegenden griechischen Textes zu suchen haben.

[3]) Auch Semler Bd. V, p. 254.

[4]) Vgl. dafür z. B. Iren. graec. I, 4, 1 (Stieren I, 44, Anm. d). Hier gehen der lateinische Irenaeus, Tertullian und Theodoret gegen den griechischen Irenaeus.

Iren. Graec. I, 5, 2 (ib. I, 60) ἄγγελον, hier ist mit Stieren u. a. zu lesen: ἀρχάγγελον. —

Adv. Val. c. 9 Kroymann 187 in desiderium sui (id est patris!).

Iren. lat. I, 2, 1 (Stieren I, 19) desiderium exquisitionis Patris sui.

Iren. Graec. ib. (ib. I, 18) πόθον ζητήσεως τοῦ προειρημένου Προπάτορος αὐτῶν . . . . .

Der Grieche ist nach dem Lateinischen zu verbessern.

Ähnlich liegen die Verhältnisse bei einer Vergleichung von Iren. graec. I, 2, 5 (Stieren I, 28) „Καὶ τὸ μὲν αἴτιον — ἴσος ἐστί" mit Iren. lat. (ib. I, 29) „Et causam quidem — Filius est" und Tertullian adv. Val. c. 11 (Oehler II, p. 396/7 Kroymann 190) magis denotabo — adprehensibilem patris, wo an 2 sehr charakteristischen Stellen Tertullian mit dem lateinischen Übersetzer gegen den griechischen Text geht; vgl. darüber Stierens Apparat p. 28 Anm. 1. — Vgl. ferner Iren. graec. I, 2, 6 (Stieren I, 30) ἡγήσατο, Iren. lat. (ib. 31) induxit, Tert. adv. Val. c. 11 (Oehler II, 397 Kroymann 190) inducerentur. Hier hat in dem griechischen Text der beiden letzteren εἰςηγήσατο gestanden. Ferner beweist Tert. Adv. Val. c. 35 (Oehler II, 19 Kroymann 210) und Iren. lat. I, 11, 5 beide zusammengehend gegen unsern Epiphaniustext, dass dem griechischen Urtext das τῆς ἀρχῆς gefehlt hat, dass er aber hinter ἐκ τῆς ἀοράτου die Worte τετάρτῳ καὶ ὀγδόῳ τόπῳ gehabt hat[1]).

5) Adv. Val. 10 (Oehler II p. 395 Kroymann 189) Enthymesin vero eius et illam appendicem Passionem ab Horo relegatam et crucifixam . . . . .

Iren. lat. I, 2, 4 (Stieren I, 25 und 27) Separata enim intentione ab ea cum appendice passione ipsam quidem infra Pleroma perseverasse[2]); concupiscentiam vero eius cum passione ab Horo separatam et crucifixam . . .

Iren. graec. I, 2, 4 (Stieren I, 26) Χωρισθείσης γὰρ τῆς

[1]) Ähnliche Beispiele sind bereits früher erwähnt und können noch mehrfach angeführt werden.

[2]) Das perseverasse entspricht einem remansisse bei Tertullian; beide zusammen zeigen, dass im griechischen Text nicht εἶναι, sondern μεῖναι zu lesen ist.

Ἐνθυμήσεως ἀπ' αὐτῆς σὺν τῷ ἐπιγινομένῳ πάθει, αὐτὴν μὲν ἐντὸς Πληρώματος εἶναι; τὴν δὲ ἐνθύμησιν αὐτῆς σὺν τῷ πάθει ὑπὸ τοῦ Ὅρου ἀφορισθῆναι καὶ ἀποστερηθῆναι.

Was zunächst die gemeinsame Übersetzung von ἀποστερηθῆναι durch crucifixam anbetrifft, die höchst auffällig ist, so ist wohl als selbstverständlich anzunehmen, dass beide ἀποσταυρωθῆναι gelesen haben[1]). Aber auch so haben sie beide in gleicher Weise falsch übersetzt, denn ἀποσταυροῦν heisst nicht „kreuzigen", sondern „verschanzen", „abpfählen", „durch eine Verschanzung abtrennen"[2]). Dieses Zusammentreffen in einem allerdings naheliegenden Fehler ist sicher recht auffallend und legt den Gedanken eines Abhängigkeitsverhältnisses nahe. Äusserst auffallend ist nun aber im gleichen Satze die Übersetzung von ἐπιγινόμενον πάθος mit appendix passio. Das griechische Wort liegt von dem lateinischen so weit entfernt, dass man es unbegreiflich findet, wie zwei Leute, unabhängig voneinander, gerade auf das appendix kommen konnten. Man hat darum schon vermutet[3]), dass beide προσηρτημένον πάθος lasen, aber nichts spricht für diese Konjektur als der Wunsch, der Schwierigkeit zu entgehen. Wenn man nicht annehmen will, dass der Zufall hier sein wunderbares Spiel getrieben hat, ist folgende Lösung die einzig mögliche: Der lateinische Irenaeus übersetzt sonst immer sklavisch genau; von sich aus hätte er, das geht aus jeder Zeile seiner Übersetzung hervor, nie die freie Übersetzung appendix gewählt, aber er fand sie bei Tertullian; diese Art freier Wiedergabe entspricht durchaus Tertullians Verfahren in advers. Val.; appendix ist einerseits für ihn geläufiger Ausdruck[4]), anderseits ein ihm aus irgendwelcher Lektüre gnostischer Schriften bekannter Fachausdruck der Gnostiker; das geht aus einer Nachricht des Clemens Alexandrinus deutlich hervor[5]). Wenn also hier ein Abhängigkeitsverhältnis kon-

[1]) Dementsprechend ist auch der Text bei Epiphanius zu verbessern.

[2]) Vgl. Thukydides 4, 59 und Xen. Hell. 7, 4, 32.

[3]) Vgl. Stieren I, p. 27 Anm. 1.

[4]) Vgl. de Jeiun. 17 (Oehler I, 878); De anima 55 (ib. II, 642); de resurr. Carnis 8 (ib. II, 478).

[5]) Stromata II, 20, 114: ἀλλὰ καὶ Οὐαλεντῖνος πρός τινας ἐπιστέλλων αὐταῖς λέξεσι γράφει περὶ τῶν προσαρτημάτων (d. i. das lateinische appendix scil. τῆς ψυχῆς): κτλ. Vgl. Stieren I p. 910.

statiert werden muss, so kann es nur auf seiten des lateinischen Irenaeus liegen.

6) Adv. Val. c. 9 (Oehler II, 393 Kroymann 187) . . . . . Aeon (viderit soloecismus, Sophia enim nomen est) . . . . . prorumpit in patrem inquirere, et genus contrahit vitii quod exorsum quidem fuerat in illis aliis qui circa Nun, in hunc autem, id est in Sophiam, derivarat (ut solent vitia in corpore alibi connata in aliud membrum perniciem suam efflare).

Iren. lat. I, 2, 2 (Stieren I, 19) Praesiliit . . . . Aeon, hoc est Sophia, et passa est passionem . . . . . quae exorsa quidem fuerat in iis qui sunt erga Nun et Alethiam derivavit autem in hunc Aeonem, id est Sophiam . . . .

Iren. graec. I, 2, 2 (Stieren I, 18) Προήλατο . . . . Αἰών, τουτέστιν ἡ Σοφία, καὶ ἔπαθε πάθος . . . . . ὃ ἐνήρξατο μὲν ἐν τοῖς περὶ τὸν Νοῦν καὶ Ἀλήθειαν, ἀπέσκηψε δὲ εἰς τοῦτον . . . . .

Das auffallende Zusammentreffen in der Ubersetzung des ἐνήρξατο könnte als Zufall, die beiderseitige Hinzufügung des „id est (in) Sophiam", welche Worte der griechische Text nicht hat, durch Annahme eines Mankos in unserm griechischen Text erklärt werden, aber bei der wunderbaren fehlerhaften Übersetzung von ἀποσκήπτειν mit derivare bei beiden Lateinern kommt man nicht mehr aus ohne Annahme von Benutzung des einen durch den andern. Denn die Übersetzung des griechischen ἀποσκήπτειν mit dem im Lateinischen lediglich transitiv gebräuchlichen derivare ist ein Fehler, der durch den Kontext keineswegs nahe gelegt war[1]). Und es kann kein Zweifel sein, dass Tertullian als der erste diesen Fehler gemacht hat, wenn er nicht gar — er übersetzt in diesem ganzen Abschnitt vollkommen frei, ohne sich irgendwie an den Wortlaut gebunden zu fühlen — absichtlich dies Wort gewählt hat. Das ἀποσκήπτειν kann den medizinischen Sinn haben, vom „sich werfen einer Krankheit auf einen einzelnen Teil". Dieser Bedeutung folgt Tertullian durch den Zusatz „wie Fehler, die im Körper an einer Stelle sich festgesetzt haben, auf ein anderes Glied ihr Verderben auszuströmen pflegen" und zeigt dadurch, dass er das Wort in diesem medizinischen Sinne auffasst. Als Subjekt

[1]) Decubuit (bezw. irrupit, incidit) wäre zu übersetzen gewesen.

des derivare, des „Hineinströmenlassens“ ist genus vitii zu denken, das Objekt ist unbestimmt, aber entsprechend dem folgenden pernicies etwa zu denken als „Same des Verderbens“ oder vitium oder ähnlich. Es ergibt sich also folgender Sinn: Ein sehr junger Äon, nämlich „die Weisheit“, zieht ein „genus vitii“ an sich, welches aus dem Kreise der den Nus umgebenden stammt und in diesen Äon, d. h. also in die Weisheit seinen Geist herabströmen lässt, wie das ähnlich bei Krankheiten geschieht. Wenn dieser Sinn vor allem aus dem Zusatze Tertullians erschlossen werden kann, so bleibt das derivavit bei dem lateinischen Übersetzer des Irenaeus gänzlich unverständlich; das aber ist das beste Zeichen dafür, dass es sich in diesem Worte um eine Entlehnung des letzteren aus Tertullian handelt, zumal eine freie Übersetzung nirgends im Sinne des lateinischen Irenaeus liegt. Nun aber können wir auch die beiden andern auffallenden Übereinstimmungen an der gleichen Stelle nicht mehr als Zufall ansehen und werden vor allem das erklärende „id est Sophiam“ als aus Tertullian, der ja in advers. Val. überall kleine erklärende Zusätze bringt, in den lateinischen Irenaeus geflossen betrachten müssen.

Können wir das aber als Ergebnis unserer Untersuchung betrachten, dass der lateinische Irenaeus jünger ist als Tertullian und diesen gelegentlich benutzt hat, so nimmt natürlich all das oder doch ein gut Teil all dessen, was sich als gemeinsam zwischen ihm und Tertullian herausstellte, aber für sich genommen noch nicht des ersteren Abhängigkeit beweisen konnte, ein anderes Gesicht an. Das Gerede von der Minderwertigkeit des lateinischen Übersetzers kann nicht aufrecht erhalten werden; er hat wörtlich, vielleicht manchmal zu wörtlich übersetzt, aber die Art, wie er übersetzt, zeigt, dass er ein gebildeter, literarisch gut bewanderter Mann ist, bei dem es nicht wundernehmen kann, dass er Tertullians Werk kannte. Aber er hat es erklärlicherweise nur in den Partien benutzt, — das drängt sich einem geradezu bei der Vergleichung auf — wo Tertullian mit seinem Stoff nicht allzufrei umsprang, also vor allem in den Anfangsstücken. Das 9. und 10. Kapitel hat er besonders benutzt — das sahen wir eben — und so erklärt sich denn auch, dass er gerade aus diesem Kapitel den Satz „ut naturalem

quendam impetum Aeonis, sed informem" fast wörtlich[1]) herübergenommen hat[2]). Weiterhin aber wurde ihm Tertullian doch zu frei und entsprach nicht mehr seinem Prinzip möglichst wortgetreuer Übersetzung, und so kommt es, dass er ihn schliesslich doch nicht so ausgenutzt hat, wie man vielleicht erwarten könnte[3]); er hat — und das ist charakteristisch — ihn vor allen an Stellen herangezogen, die auch heute noch ihrer Übersetzung Schwierigkeiten in den Weg legen[4]).

b. Cyprian. Cyprian ist, wie Bardenhewer[5]) mit Recht sagt, „in eminentem Sinne ein homo unius libri" und dieses Buch ist die Schrift. Das geht so weit, dass wir nicht einen einzigen von den altkirchlichen Schriftstellern bei Namen genannt, kaum einen wirklich zitiert finden; nur die Einwirkung Tertullians ist in einigen Schriften stark zu spüren; aber die von dorther genommenen Stellen gruppieren sich doch auch schliesslich ganz um das Schriftinteresse. So ist es ein bei Cyprian ganz exzeptioneller Fall, dass wir in seinem Briefe Nr. 74[6]), gerichtet an Pompeius, eine Stelle finden, welche uns an Irenaeus erinnert, die Texte lauten:

---

[1]) Er sagt „Aeonis impetum, informem vero".

[2]) Man beachte auch gleich, wie der lateinische Irenaeus aus Tertullian gelegentlich ergänzt: Ir. Gr. I, 2, 5 (Stieren I, 26) ἱκανούς; Tert. adv. Val. c. 11 (Oehler II, 396 Kroymann 190) idoneos; Iren. lat. (ib. 27) „sufficientes sive idoneos". Die beiden letzten Worte dem Abschreiber zuzuschieben, liegt weniger nahe.

[3]) Das also lässt sich sehr wohl erklären, warum der lateinische Irenaeus Tertullian nicht bis ins einzelne benutzt hat. Das Umgekehrte bliebe gänzlich unerklärbar.

[4]) In diesem Zusammenhange wird nun auch die Beobachtung wichtig, dass Tertullian an verschiedenen Stellen einen besseren griechischen Text las als die beiden jüngeren Epiphanius und der lateinische Irenaeus. Ich verweise hier nur auf Iren. Gr. I, 2, 3 (Stieren I, 22) τεκεῖν οὐσίαν ἄμορφον . . . . θήλειαν τεκεῖν; Ir. lat. peperisse substantiam informem . . . . . . femina(m) parere; Tert. adv. Val. c. 10 (Oehler II, 394 Kroymann 188) deformatam eam . . . . procreat feminam. Das doppelte τεκεῖν überflüssig, daher eins schon mit Tertullian von Fronto Ducaeus (Stieren II, p. 542) gestrichen und nach Tert. zu lesen: οὖσαν ἄμορφον.

[5]) Otto Bardenhewer, Gesch. d. altkirchl. Literatur Bd. II p. 455.

[6]) W. Hartel, opera Cypriani Pars II (Wien 1871) 799–809. An der Echtheit des Briefes (vgl. darüber Bardenhewer a. a. O. p. 271 f und 438) ist nicht zu zweifeln. Er wird dem Jahre 256 entstammen.

Iren. I, 27, 1—2 (St. p. 256 f.)

1) Et Cerdon autem quidam ab iis, qui sunt erga Simonem .... cum venisset Romam sub Hygino, qui nonum[1]) locum episcopatus per successionem ab apostolis habuit docuit ....

2) Succedens autem ei Marcion Ponticus, adampliavit doctrinam impudorate blasphemans eum, qui a lege et prophetis annuntiatus est Deus; malorum factorem et bellorum concupiscentem et inconstantem quoque sententia et contrarium sibi ipsum dicens.

Cyprian a. a. O. p. 801 Zeile 4—10.

... necdum quoque Marcion Ponticus de Ponto emersisset, cuius magister Cerdon sub Hygino episcopo qui in urbe *nonus* fuit Romam venit, quem Marcion secutus additis ad crimen augmentis inpudentius ceteris et abruptius in Deum patrem creatorem blasphemare instituit et haereticum furorem sacrilegis armis contra ecclesiam rebellantem sceleratius et gravius armavit.

---

[1]) Dass hier nonum und nicht mit Massuet octavum zu lesen ist, wird nicht zu bezweifeln sein, da 1) sämtliche codices der lateinischen Übersetzung abgesehen von cod. Pass., so lesen 2) Eusebius, der uns die Stelle h. e. IV, 11,2 (Schwartz I p. 322) griechisch aufbewahrt hat, ἔνατος hat, obwohl er selbst Hyginus als den 8. Bischof zählte (vgl. z. B. Harnack, Chronologie I, p. 70 ff.), also offenbar hier wörtlich den Irenaeus zitierte. Diese Zählung widerspricht freilich der eigenen Bischofsliste des Irenaeus III, 4, 3 (St. 439), in welcher Hyginus deutlich als der 8. römische Bischof bezeichnet wird (Sixtus-sextus und Eleutherus ist No. 12!). Sonderbar ist nun, dass einige Blätter hinter dieser Liste der griechische Irenaeus, dessen Text uns wieder Eusebius h. e. IV, 11,1 (Schwartz p. 320) griechisch überliefert hat, ebenfalls wieder den Hyginus als den 9. Bischof bezeichnet (dem Rufin ist bei seiner Übersetzung des Eusebius der Widerspruch des Irenaeus zu seiner Liste, die ebenfalls Eusebius V, 6 bietet, aufgefallen, und er suchte infolgedessen hier durch die Worte „ab apostolo nonus apostolus" den Irenaeus dahin zu erklären, dass er Petrus mitgezählt habe, das 2. Mal lässt er die Nummerierung des Hyginus überhaupt unübersetzt). Die Sache lässt sich meines Erachtens nur so erklären, dass Irenaeus einer doppelten schriftlichen (oder mündlichen) Tradition folgte, einer Nachricht über Cerdo, die Hyginus als 9. Bischof bezeichnete und einer Bischofsliste, die ihn als 8. Bischof zählte und deren Gegensatz er selbst nicht ausgeglichen hat und nicht ausgleichen wollte, falls er sie, wie anzunehmen ist, bemerkte. Unser lateinischer Übersetzer hat seine Vorlage in der oben wiedergegebenen Stelle mit nonum genau befolgt; nachdem er aber in III, 3,3 die Bischofsliste des

Der entsprechende griechische Text lautet, soweit er erhalten ist (Schwartz p. 322):

Κέρδων δέ τις ἀπὸ τῶν περὶ τὸν Σίμωνα τὰς ἀφορμὰς λαβὼν καὶ ἐπιδημήσας ἐν τῇ Ῥώμῃ ἐπὶ Ὑγίνου ἔνατον κλῆρον τῆς ἐπισκοπικῆς διαδοχῆς ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἔχοντος ἐδίδαξεν τὸν ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ προφητῶν κεκηρυγμένον θεὸν μὴ εἶναι πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ιησοῦ Χριστοῦ· τὸν μὲν γὰρ γνωρίζεσθαι, τὸν δὲ ἀγνῶτα εἶναι, καὶ τὸν μὲν δίκαιον, τὸν δὲ ἀγαθὸν ὑπάρχειν· διαδεξάμενος δὲ αὐτὸν Μαρκίων ὁ Ποντικὸς ηὔξησεν τὸ διδασκαλεῖον, ἀπηρυθριασμένως βλασφημῶν. Das weitere leider nicht erhalten.

Ich habe das, was dem Cyprian einerseits und dem Ir. graecus und latinus anderseits gemeinsam ist, gesperrt, und es ergibt sich aus dieser Zusammenstellung, dass, wenn ein direkter Zusammenhang zwischen Irenaeus und Cyprian überhaupt zu konstatieren ist, Cyprian ebenso gut auf die griechische wie auf die lateinische Übersetzung zurückgehen kann und damit Massuets[1]) Beweis hinfällig erscheint. Glänzend wird das bestätigt, wenn wir sehen, dass Rufin, soweit er diese Stelle des griechischen Irenaeus bei Eusebius übersetzt[2]) in den Worten: „Cerdo Romam venit sub Hygino . . . cui succedens Marcion Ponticus . . . blasphemans auxit . .“[3]) dem Cyprian im Wortlaut ganz genau so nahe steht wie der lateinische Irenaeusübersetzer, und zwischen Rufin und Cyprian ist ja doch (s. u.!) das Griechische das Mittelglied. Wenn nun als Beweis, dass Cyprian den griechischen Irenaeus nicht gelesen haben könne, angeführt wird, dass er das Griechische nicht gekannt habe[4]), so ist das letztere eben lediglich eine Behauptung. Wir können den Gegenbeweis nun weder führen durch eine Bemerkung Cyprians selbst, noch durch Hinweis auf Zitate aus griechischen Schriftstellern,

---

Irenaeus kennen gelernt hatte, hat er im nächsten Kapitel (III, 4,3) es für nötig gehalten, statt des ἔνατος octavus in seine Übersetzung einzusetzen. Von da aus ist dann wenigstens in einer Handschrift auch an der anderen Stelle der lateinischen Übersetzung das octavus eingedrungen.

[1]) Bei Stieren II p. 233.

[2]) Er lässt einiges aus, siehe oben!

[3]) In dem impudorate steht Ir. lat. dem Cyprian näher, dagegen steht Rufin dem augmentis des Cyprian näher als das adamplinvit des Iren. lat.

[4]) z. B. von Massuet (St. II, 233) ohne jeden Beweis und andere sind ihm ohne weiteres ohne Beweis gefolgt.

da eben Cyprian andere, (abgesehen von Tertullian), überhaupt nicht zitierte. Aber folgende Erwägungen weisen doch auf das Richtige: 1) Die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts ist für das Abendland und ganz ebenso für Nordafrika die Periode des Übergangs vom Griechischen zum Lateinischen[1]); was Tertullian hier unternahm, war eine Neuerung, und er hat selbst noch zum Teil in griechischer Sprache geschriftstellert. 2) Cyprian entstammte wohlhabenden Eltern, die ihrem Sohn wohl eine gute Bildung, die damals immer zweisprachig war, geben konnten; Cyprian wurde dann nach der Überlieferung ein einflussreicher Rhetor. 3) Es ist nicht anzunehmen, dass dem Cyprian von der ganzen christlichen Literatur nur Tertullian bekannt gewesen sein soll; diese Literatur aber war mit Ausnahme des Minucius fast rein griechisch. 4) In dem Sprachschatze des Cyprian finden sich genug Worte und syntaktische Wendungen und Konstruktionen, welche ohne dass ihre Herkunft von Tertullian zu belegen wäre, die Annahme empfehlen, dass er das Griechische mindestens so gekannt habe, dass er es lesen konnte.

Aber es ist nun nicht einmal notwendig, dass Cyprian die obige Stelle über Marcion und Cerdon direkt aus Irenaeus geschöpft habe[2]). Es lässt sich beweisen, dass das, was Irenaeus über Cerdon, Marcion und Hyginus an den genannten Stellen sagt, auf eine schriftliche Quelle, deren Art wir hier nicht näher bezeichnen wollen, zurückgeht; diese Quelle scheinen auch andere benutzt zu haben, und es liegt also auch bei Cyprian die Möglichkeit vor, dass er diese benutzt hat, oder dass ihm sonstwie auf indirektem Wege diese wenigen Worte zugeflossen sind.

Damit scheidet jedenfalls Cyprian als Zeuge für die Existenz der lateinischen Irenaeusübersetzung in der Mitte des 3. Jahrhunderts aus.

c. Novatian und die pseudoorigenistischen Traktate. Die

---

[1]) Hippolyt schriftstellert noch griechisch, Novatian (um 250) kannte das Griechische sehr gut.

[2]) Ich kann das ganze Problem hier nicht auseinanderlegen und verweise daher auf das, was Waitz, „das pseudotertullianische Gedicht advers. Marcionem“ p. 34 ff. (s. darüber unten) über diese Dinge sagt; seine Konstatierung der hinter Irenaeus stehenden Quellen scheint mir in allen wesentlichen Punkten überzeugend.

gesamte Theologie Novatians (um 250) ruht neben anderen vor allem auf Irenaeus; dass er ihn gelesen, lässt sich nicht aus Zitaten, wohl aber aus seinen sämtlichen Schriften und seiner ganzen Theologie ausreichend beweisen [1]); hätte er ihn lateinisch gelesen, so müssten wir wenigstens erwarten, dass er im Wortlaut öfter, als es geschieht, mit ihm zusammentrifft. Novatian war des Griechischen sehr wohl kundig — auch seine Bibelzitate stammen, wie es scheint, direkt aus dem Griechischen [2]) — und hat diesen seinen Meister Irenaeus — daran kann kein Zweifel sein — im griechischen Original gelesen.

Auch der Verfasser der neuentdeckten pseudoorigenistischen Traktate, den ich mit Novatian identifiziere, andere an den Anfang des 4., andere in das 5. Jahrhundert herabrücken, ist mit den Schriften des Irenaeus vertraut gewesen [3]). Aber auch hier liegen die Verhältnisse so, dass das Zusammenklingen mit Irenaeus sich leichter erklärt, wenn wir ihn aus dem Griechischen übersetzend denken, als annehmen, dass er willkürlich und ohne Not einen vorliegenden lateinischen Text änderte.

Ähnliche Verhältnisse liegen bei der pseudocyprianischen, verschiedenen Verfassern zugeschriebenen, m. M. n. aber irgendwie dem Novatian nahestehenden [4]) Schrift quod idola dii non sint [5]) vor; wir können auch hier eine Berührung mit der Theologie des Irenaeus an einigen Punkten feststellen, aber nicht die geringste Berührung mit dem Wortlaut der lateinischen Übersetzung.

d. Victorin v. Pettau. Was wir von Victorinus (um 300) wissen, und das Wenige, was wir von ihm überliefert bekommen haben, legt den Gedanken nahe, dass er den Irenaeus gekannt und von ihm gelernt habe, aber wir haben, soviel ich sehe, keine Stelle, die wirklich deutlich anklingt an die Worte des Irenaeus, so dass man stets an indirekte zum Teil durch Hippolyt ver-

---

[1]) Vgl. darüber Hagemann, Römische Kirche p. 407f. und Andersen, Novatian, (Kopenhagen 1901) p. 168 und meine Arbeit, die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians (Leipzig 1902), wo ich zu jedem Kapitel seiner Theologie die massenhaften Koinzidenzien angegeben habe

[2]) Vgl. Haussleiter, Th.L.Bl. 1900 Sp. 172.

[3]) Den Nachweis siehe in meiner obengenannten Arbeit p. 208/13.

[4]) Doch halten sie noch manche wie Bardenhewer für echt cyprianisch.

[5]) Hartel, opera Cypriani Bd. I p. 17—31.

mittelte Berührung mit Irenaeus[1]) denken kann[2]). Da Victorinus Gräkolateiner war und in der griechischen Sprache und Literatur wohlbewandert, wird man, wenn überhaupt, an Benutzung des griechischen Irenaeus denken müssen. — Vielleicht lassen sich auch in der pseudotertullianischen Schrift adversus omnes haereses[3]), die man seit Oehler öfter dem Victorinus zugeeignet hat, Spuren der Lektüre des Irenaeus konstatieren, doch lässt sich Sicherheit nicht gewinnen[4]).

e. Arnobius. Die Schrift des Arnobius adversus Nationes[5]), geschrieben um 305 in Nordafrika, zeigt keinerlei Kenntnis der Schriften des Irenaeus.

f. Lactanz hat den Irenaeus nie mit Namen genannt und

---

[1]) Vgl. z. B. In Apocalypsin cap. XIII, 18, Migne ser. lat. Bd. 5 p. 339.

[2]) Ich sehe eben, dass auch A. Harnack, Chronologie II, 429 Anm. 4 die Bemerkung macht, „dass Victorin den Irenaeus gekannt hat, ist sehr wahrscheinlich".

[3]) Oehler, opera Tertulliani Bd. II, 751/65. Die Schrift bedarf eingehender Untersuchung.

[4]) Die Verfasserschaft des Victorinus erscheint doch recht zweifelhaft, und es ist sehr wohl möglich, dass wir die Schrift in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts hinaufsetzen müssen. Dann aber bleibt die Notiz des Hieronymus (de viris illustribus 74), dass Victorin ein Werk adversus omnes haereses geschrieben habe. Das ist die einzige Nachricht über dies Werk, wenn wir von der allgemeinen Notiz des Optatus v. Mileve, de schisma Donat. I, 9 absehen. Ich muss gestehen, dass ich mehrfach die Frage glaubte erwägen zu müssen, ob wir vielleicht durch diese Notiz des Hieronymus auf Victorinus als Irenaeusübersetzer hingewiesen werden, da 1) die historischen Nachrichten des Hieronymus in jener Schrift sich keineswegs durch Genauigkeit auszeichnen und oft nicht auf eigener Kenntnis der Schriften beruhen (es fragt sich ja überhaupt, ob er den Irenaeus überhaupt gelesen hat), 2) Hieronymus also hier eine Schrift, deren Übersetzer Victorin war, für eine eigene Schrift des Victorinus gehalten haben könnte, 3) der Titel der Schrift etwa übereinstimmt mit dem Titel, der schon früh der lateinischen Übersetzung des Irenaeus gegeben zu sein scheint, 4) Victorinus auch sonst als Übersetzer oder Bearbeiter des Origenes erscheint, 5) er als Chiliast lebhaften Anteil an dem Gesinnungsgenossen Irenaeus nehmen musste und das ihn schon zur Übersetzung veranlassen konnte, 6) Stil und Latein des lateinischen Irenaeus mit Gräzismen und einer gewissen Unbeholfenheit durchaus sowohl dem Urteil des Hieronymus über die Sprache Victorins als der Sprache der echten Schriften Victorins selber entsprechen würde. Aber ich wage nicht, meinen Beweis an die Ähnlichkeit der Namen zu hängen.

[5]) Corp. script. eccl. Bd. 4 ed. A. Reifferscheid, Wien 1875.

weder im griechischen noch lateinischen Texte direkt zitiert. Aber wir haben in den 305/10 geschriebenen Institutionen eine Stelle VII, 14[1]), welche zwar nicht im Wortlaut, aber im Inhalt an Iren. V, 28, 3[2]) und 33, 2[3]) erinnert; es handelt sich um den Chiliasmus, dessen Anschauungen Lactanz in längeren Ausführungen vertritt. Dass hier irgendein irenäischer Einfluss zu konstatieren ist, scheint mir deshalb wahrscheinlich, weil der von Irenaeus spezifisch ausgeprägte Gedanke der Rekapitulation hier ebenso wie bei Irenaeus Anwendung findet auf die Wiederholung des sieben- oder sechstägigen Schöpfungswerkes in der 1000jährigen Weltperiode. Bei der fabelhaften Belesenheit des Lactanz in griechischer und lateinischer Literatur profanen und christlichen Charakters (besonders des ersteren) kann es nicht als ausgeschlossen gelten, dass er den Irenaeus gelesen hat; sicher ist es nicht, da diese Gedanken ja bis in die Zeiten Augustins viel verhandelt wurden und ihm ebensogut durch schriftstellerischen oder mündlichen Einfluss indirekter Art zugekommen sein können. Ein Zeugnis für die Existenz der lateinischen Übersetzung des Irenaeus können wir nun vollends aus diesem Sachverhalt nicht ziehen; ja, im Gegenteil, hätte Lactanz wirklich die lateinische Übersetzung vor sich gehabt, so wäre zu erwarten, dass seine Ausführungen im Wortlaut stärker an ihn anklängen.

g. Commodian[4]), der nach der bisher üblichen Annahme 250/350 seine Instructiones und das carmen apologeticum schrieb[5]), zeigt sich in der griechischen und lateinischen altchristlichen Literatur sehr wohl bewandert; wir haben aber keine Spur, welche auf Lektüre des Irenaeus deuten könnte.

h. Das pseudotertullianische Gedicht adversus Mar-

---

[1]) Lactantius ed. Brandt (Wien 1890) Bd. I, p. 629 Zeile 9 ff. (Corp. script. lat. Bd. 19).

[2]) Stieren I, p. 795 ff.

[3]) Ib. p. 808.

[4]) Über das ihm zugeschriebene Gedicht adversus Marcionem s. u.

[5]) Die Ansicht Brewers in seiner glänzenden Arbeit „Commodian von Gaza. Ein arelatensischer Laiendichter aus der Mitte des 5. Jahrhunderts“ (Paderborn 1906) halte ich für sehr diskutabel, aber es bleiben doch schwere Bedenken zurück; vgl. meine Anzeige im Theol. Literaturbericht 1907 p. 330 f.

cionem. Über die Frage, ob der Verfasser dieses Gedichts[1]) die Schriften des Irenaeus gekannt und benutzt habe, hat Hans Waitz[2]) eingehend und umsichtig gehandelt, und in den für uns wichtigen Punkten kann ich ihm nur zustimmen. Es liegt an einer Reihe von Stellen ein Zusammenhang mit Irenaeus vor, aber man kann zweifelhaft sein, ob der Zusammenhang ein direkter oder indirekt vermittelter ist. Der Beweis aber scheint mir jedenfalls geglückt zu sein, dass die von dem Gedichte gebotene römische Bischofsliste nicht direkt auf Irenaeus zurückgeht, sondern gemeinsames Traditionsgut ist. Wie man sich auch nun zu den sonstigen Berührungen des Gedichts mit Irenaeus auch den Berührungen in der Theologie usw. stellen mag, das ist sicher, dass nicht die geringste Berührung mit der lateinischen Übersetzung des Irenaeus vorliegt. Der Verfasser des Gedichts kennt das Griechische und hat, wenn er überhaupt den Irenaeus kannte, den griechischen Irenaeus vor sich gehabt[3]); das geht schon daraus hervor, dass, wo Berührungen vorhanden sind, diese lediglich im Inhalt nicht in den lateinischen Ausdrücken und Wendungen liegen, ja, im Gegenteil überall andere Worte und Wendungen gebraucht werden.

i. Rufins Übersetzung des Eusebius. Eusebius hat uns in seiner Kirchengeschichte eine grössere Reihe griechischer Stücke kleineren oder grösseren Umfangs aufbewahrt[4]). Da er an sehr vielen Stellen bei seinen Zitaten den Irenaeus ausdrücklich nennt, liegt es nahe zu fragen, ob vielleicht Rufin in seiner lateinischen Übersetzung des Eusebius, die wir um 400 anzusetzen haben, die lateinische Übersetzung des Irenaeus

---

[1]) Vgl. den Text bei Oehler, Tertulliani opera ed maior. Leipzig 1854, p. 781/98.

[2]) Hans Waitz, Das pseudotertullianische Gedicht adversus Marcionem. Ein Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Literatur, sowie zur Quellenkritik des Marcionitismus. Darmstadt 1901, p. 34—59. Waitz verteidigt mit sehr beachtenswerten Gründen die These, dass der Verfasser mit dem eben behandelten Commodian identisch ist. Es bleibt aber strittig, ob das Gedicht in die 2. Hälfte des 3. oder die 1. Hälfte des 4. Jahrhunderts gehöre. Vgl. Harnack, Chronologie II, p. 442ff.

[3]) Vgl. dazu Harnack a. a. O. 320 Anm. 2 und 444 Anm. 1.

[4]) Vgl. die Liste bei A. Harnack, Altchristl. Literatur p. 267/70.

in diesen Partien benutzt habe[1]). Ich habe die sämtlichen in Betracht kommenden Stücke Wort für Wort verglichen, und es ergab sich, dass 1) die Rufinübersetzung mit der lateinischen Irenaeusübersetzung nur gelegentlich einmal in einem Worte oder ein paar Worten zusammentrifft, wo aber der gemeinsame, von beiden wörtlich übersetzte griechische Text die Erklärung für das Zusammentreffen bietet, sonst aber alles total verschieden ist; 2) geht aus Euseb. h. eccl. V, 8, 1[2]) verglichen mit dem Rufintext hervor, dass Rufin hier, wo er Worte des Eusebius fälschlich in den Irenaeustext mit hineinzieht[3]), jedenfalls weder den griechischen noch den lateinischen Irenaeustext benutzt hat. 3) Wo der griechische Eusebiustext von dem Text der lateinischen Irenaeusübersetzung abweicht, folgt Rufin dem Eusebiustexte, den er übersetzt[4]). Ich habe nur eine einzige Stelle gefunden, wo Iren. lat. und Rufin zusammen gegen den griechischen Eusebiustext gehen, nämlich Iren. III. 3, 4, wo Eusebius[5]) liest: ἃ καὶ ἡ ἐκκλησία παραδίδωσιν, während Iren. lat.[6]) „quae et ecclesia e tradidit“ und Rufin[5]) „et haec ecclesia e tradebat“ lesen; dieser Unterschied kehrt dann konsequent einige Zeilen weiter noch einmal wieder, indem Eusebius[7]) τὴν ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας παραδεδομένην, Iren. lat.[8]) „quam

[1]) Das hätte sehr nahe gelegen; hat er doch auch sonst die Originale in seiner Kirchengeschichte herangezogen, so z. B. bei einer Reihe von von Eusebius griechisch angeführten Tertullianstellen hat er das Original nachgeschlagen und zitiert. Vgl. darüber Harnack, TU Bd. VIII, Heft 4.

[2]) Griechisch-christl. Schriftsteller Bd. 5, Eusebius 2, 1 hgg. v. Schwartz und Mommsen (Leipzig 1903), p. 442/3.

[3]) Das Versehen lag nahe, da Eusebius zwischen die Anführungsformel: παραθώμεθα λέξεις und den Irenaeustext noch einen Zwischensatz eingefügt hatte, den eben Rufin für irenäisch hielt.

[4]) Als Beispiel von vielen führe ich an: Iren. III, 21, 1 (Stieren I, 532), wo an der Stelle „ἀλλ' οὐχ ὡς κτλ“ der lateinische Irenaeusübersetzer vom Eusebiustexte (h. eccl. V, 8, 10, Schwartz-Mommsen, p. 446/7) erheblich abweicht, Rufin ihm aber genau folgt. Vgl. ebenso Iren. III, 21,2 die Stelle ποιήσαντος τοῦ Θεοῦ und viele andere.

[5]) Eusebius h. e. IV, 14, 4 (Schwartz-Mommsen I, 332/3).

[6]) Stieren I, 433.

[7]) a. a. O. IV, 14, 5.

[8]) Stieren I, 435.

et ecclesiae tradidit", Rufin[1]) „quam et ecclesiae tradidit" lesen. Irgendwelcher Zusammenhang liegt hier vor. Aber welcher? Dass Rufin direkt die lateinische Irenaeusübersetzung hier benutzt hat, erscheint angesichts des oben Gesagten und der totalen Verschiedenheit alles dessen, was bei Iren. lat. und Rufin um diese Stelle herum steht, ausgeschlossen[2]). Dass Iren. lat. τῇ ἐκκλησίᾳ in seinem griechischen Irenaeustext gelesen hat, ist klar. Aber ich wage nicht zu entscheiden, ob in Rufins Eusebiustext diese Lesart auch stand[3]) oder ob der in der älteren griechischen Literatur sehr wohl bewanderte Rufin hier den griechischen Text des Irenaeus zu Rate gezogen hat. — Jedenfalls ergibt sich, dass auch Rufin keinerlei Kenntnis und Benutzung unserer lateinischen Irenaeusübersetzung zeigt.

k. Hieronymus[4]) hat den Irenaeus verschiedentlich erwähnt, ohne ihn direkt zu zitieren. Er kennt — und das ist hier sehr wichtig — ihn jedenfalls nur als griechischen Schriftsteller, indem er ihn direkt als griechischen Schriftsteller an 2 Stellen in Gegensatz stellt zu den lateinisch schreibenden Schriftstellern[5]). Aus dem ganzen Zusammenhang ist der Schluss zu ziehen, dass ihm von einer lateinischen Übersetzung des Irenaeus nicht das geringste bekannt war. Seine Kenntnis des Irenaeus ist ja allerdings überhaupt eine fragwürdige, aber es bleibt beachtenswert, dass Hieronymus, der selbst als Übersetzer des Origenes ins Lateinische aufgetreten ist, von einer lateinischen

---

[1]) Mommsen I, 333.

[2]) Auch zur umgekehrten Annahme liegt kein Grund vor.

[3]) Die codices sprechen nicht dafür!

[4]) Vgl. hierüber Dodwell a. a. O. 391/3.

[5]) In Ezech. (nicht in Isa. wie Preuschen bei Harnack, Altchristl. Lit. 272 angibt) zu Cap. 36, 4 Migne Bd. 25, 355 „Quod et multi nostrorum, et praecipue Tertulliani liber, qui inscribitur de spe fidelium, et Lactantii Institutionum volumen septimum pollicetur, et Victorini Petabionensis episcopi crebrae expositiones, et nuper Severus noster in dialogo, cui Gallo nomen imposuit: et ut Graecos nominem, et primum extremumque coniungam, Irenaeus et Apollinaris" und in der Praefatio des lib. XVIII In Jes. (zu Kap. 64) Migne, Bd. 24, 651 „Non dico de mysterio trinitatis . . sed de aliis ecclesiasticis dogmatibus . . ." (Nach Erwähnung des Tertullian Victorinus, Lactanz) „Graecorum ut caeteros praetermittem, Irenaei tantum Lugdunensis episcopi faciam mentionem." — Erstere Stelle 410/5, letztere 408/10 geschrieben.

Übersetzung des Irenaeus um 390 nichts weiss und ihn nur als Griechen kennt. Das wäre allerdings mehr als wunderbar, wenn bereits seit mehr als 150 Jahren eine solche Übersetzung existierte.

l. Augustin. Genau das Gegenteil treffen wir bei Augustin; er kennt den Irenaeus überhaupt nur als lateinischen Schriftsteller und zitiert an 2 Stellen unsere lateinische Irenaeusübersetzung[1]). In der antipelagianischen Schrift contra Julianum, haeresis Pelagianae defensorem libri VI[2]) etwa vom Jahre 421 erwähnt nämlich Augustin gleich zu Anfang[3]) eine Reihe Lateiner, die dem Pelagianismus widersprechen, nämlich Irenaeus, Cyprian, Rheticius von Autun, Olympius, Hilarius, Ambrosius und schliesst diese Reihe mit den Worten[4]): „An ideo contemnendos putas, quia occidentalis Ecclesiae sunt omnes nec ullus est in eis commemoratus a nobis Orientis episcopus? Quid ergo faciamus cum illi (die Gewährsmänner seines Gegners) Graeci sint, nos Latini?“ Dann beruft er sich noch auf Innocenz I und Zosimus als Häupter der Kirche und geht dann zu den Griechen, und zwar zunächst zu Gregorius von Nazianz mit den Worten über: „Sed non tibi deerit magni nominis et fama celeberrima illustris episcopus etiam de partibus Orientis, cuius eloquia ingentis merito gratiae, etiam in linguam latinam translata usquequaque claruerunt“. Diese Scheidung geht ja zweifellos hier zunächst nach abendländischen und morgenländischen Bischöfen vor sich; aber sowohl der erste angeführte Satz wie die Bemerkung im zweiten Satz, dass lateinische Übersetzungen des Gregor v. Nazianz existieren und bekannt sind, zeigen, dass für Augustin der Gegensatz zwischen abendländischen und morgenländischen Bischöfen mit dem Gegensatz zwischen Lateinern und Griechen zusammenfällt.

[1]) Dass nicht umgekehrt die lateinische Übersetzung den Augustin benutzt hat, wie die meinen, die sie ins 6. Jahrhundert verlegen, braucht wohl nicht eingehend zurückgewiesen zu werden; denn der Irenaeusübersetzer wird gewiss nicht die paar Körnchen aus dem Augustin aufgepickt haben um seine Übersetzung damit zu schmücken.

[2]) Migne Patr. lat. Bd. 44 p. 641—874 vgl. Retract. II, 62.

[3]) Kap. III—IV.

[4]) Kap. IV, 13 a. a. O. p. 648.

Hätte er Irenaeus als griechischen Schriftsteller gekannt, so hätte er irgend eine Bemerkung darüber gemacht, dass er eine Übersetzung zitierte. Denn er ist in diesen Dingen an allen andern Stellen sehr genau. Als er eine Basiliusstelle zitiert, sagt er ausdrücklich[1]): Quod etsi reperi interpretatum, tamen propter diligentiorem veri fidem verbum e verbo malui transferre de de graeco". Und wenn er dann den Chrysostomus zitiert, tut er es gar im griechischen Texte, um ganz sicher zu gehen: Sed suspicionibus non agamus, et hic vel scriptoris error, vel varietas putetur interpretis. Ego ipsa verba graeca quae a Johanne dicta sunt Διὰ τοῦτο κτλ., quod est latine „Ideo interpretis. . . ."[2]) — Dann weiter ganz ähnlich: „Verba quippe eius non interpretata sic leguntur in graeco ἔρχεται κτλ. Quae verbum e verbo interpretata sic se habent." Danach scheint mir kein Zweifel daran möglich zu sein, dass Augustin nur den lateinischen Irenaeus gekannt hat[3]).

Aug. a. a. O. p. 644.	Iren. IV, 2, 7 (Stieren 565).
Non aliter salvari homines ab antiqua serpentis plaga, nisi credant in eum, qui secundum similitudinem carnis peccati in ligno martyrii exaltatus a terra omnia traxit ad se et vivificavit mortuos.	Non aliter salvari homines ab antiqua serpentis plaga, nisi credant in eum, qui secundum similitudinem carnis peccati in ligno martyrii exaltatur a terra et omnia trahit ad se et vivificat mortuos.

Die Differenzen sind so geringfügig, dass man nur an eine leise Korrektur irgendeines der beiden Texte denken kann, und zwar wird man den Augustintext für den ursprünglichen halten müssen[4]).

---

[1]) a. a. O. I, 5, 18 p. 652.

[2]) a. a. O. I, 6, 22 p. 656.

[3]) Der Fehler ist entschuldbar, wenn wir bedenken, dass es sich um einen gallischen Bischof des Abendlandes handelt, und dass der hochgelehrte und belesene Erasmus den gleichen Fehler begangen hat.

[4]) Das Präsens exaltatur von Christus hat keinen Sinn; es ist durch Verlesen des exaltatus entstanden, und danach ist der übrige Text verbessert worden.

Augustin ib.	Irenaeus V, 19, 1 (St. 769 f.).
Quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem, solvatur[1]) per virginem, aequa lance disposita, virginalis inoebedientia per virginalem oboedientiam. Adhuc enim protoplasti peccato per correptionem primogeniti emendationem accipiente, serpentis prudentia devicta per simplicitatem columbae, vinculis illis resoluti sumus, per quae alligati eramus morti.	Et quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem, solvatur[2]) per virginem aequa lance disposita, virginalis inoboedientia per virginalem oboedientiam. Adhuc enim protoplasti peccatum per correptionen primogeniti emendationem accipiens et serpentis prudentia devicta in columbae simplicitate, vinculis autem illis resolutis, per quae alligati eramus morti.

Auch hier muss man dem Augustintext gegenüber unserm Text den Vorzug geben[3]). Augustin hat also eine gute, dem Original nahestehende Handschrift unserer[4]) lateinischen Übersetzung benutzt[5]).

m. Gregorius magnus. Taucht die Übersetzung bei Augustin zum ersten Male auf, so hat sie sich offenbar einer weiteren Verbreitung nicht erfreuen können[6]), denn um 600 war sie weder in Lyon noch in Rom vorhanden; wie es scheint aber war ihre Existenz bekannt; denn Aetherius und Gregorius scheinen beide den lateinischen Irenaeus gesucht zu haben. Aetherius, ein Nachfolger des Irenaeus auf dem Bischofsstuhle in Lyon, hatte

---

[1]) So ist mit sämtlichen codices gegen 2 zu lesen!

[2]) So ist mit fast allen cod. und Augustin zu lesen!

[3]) Der Ir. lat. ist unklar durch die Auflösung der Ablativi absoluti; bei Augustin aber wird das Ergebnis: „resoluti sumus“ klar herausgehoben.

[4]) Dass es unsere Übersetzung und nicht etwa eine zweite sein kann, braucht nach den wiedergegebenen Stücken trotz der kleinen Differenzen im einzelnen nicht bewiesen zu werden.

[5]) Aus zweiter Hand wird er sie kaum haben; die Stellen stehen bei Irenaeus weit auseinander. — Aug. kommt in derselben Schrift I, 7, 32 (p. 662) auf diese beiden Stellen zurück.

[6]) Aus den Notizen Gregors von Tours über Irenaeus lässt sich nichts schliessen, höchstens das, dass er, wenn er seine Schriften gekannt hätte, er mehr über ihn gerade als Ketzerbestreiter gesagt haben würde. Vgl. Preuschen bei Harnack, Altchristl. Lit. p. 274.

in kirchenpolitischen Angelegenheiten an Papst Gregor d. Grossen geschrieben und zugleich angefragt, ob man in Rom die Lebensgeschichte oder die Schriften seines Amtsvorgängers habe, und der Papst antwortete: Gesta vel scripta beati Irenaei iam diu est, quod sollicite quaesivimus, sed hactenus ex eis inveniri aliquid non valuit" [1]).

n. Agobard von Lyon. In seiner Schrift de Iudaicis Superstitionibus, die der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts entstammt, führt Agobard ein beträchtliches Zitat aus Irenaeus im lateinischen Text ein, nämlich III, 3. 4 [2]), welches über Polycarp und Marcion, Johannes und Cerinth handelt [3]) und auch von Eusebius griechisch zitiert ist. Der Text bei Agobard ist zwar inhaltlich fast ganz genau derselbe wie in der lateinischen Übersetzung, aber die Worte weichen von ihr derart ab, dass das Zitat nicht aus unserer lateinischen Übersetzung stammen kann. Es sind neuerdings Verhandlungen über diese Stelle geführt. G. Mercati [4]) hat nämlich auf Grund dieser Stelle die überraschende These aufgestellt, dass eine 2. lateinische Übersetzung des Irenaeus gallischen Ursprungs bestanden haben müsse, welche Agobard hier zitiert. C. H. Turner [5]) hat demgegenüber die These aufgestellt, dass das Zitat doch unsere lateinische Irenaeusübersetzung zur Grundlage habe, und zwar die Relation des cod. C. (Claromontanus saec. IX) oder dessen unmittelbaren Vorgängers, welcher an 6 Punkten auffällig mit dem Zitate Agobards zusammentrifft, dazu habe Agobard noch die Rufinübersetzung der Stelle bei Eusebius benutzt, anderes sei aus dem griechischen Irenaeus vielleicht durch Vermittlung des griechischen Eusebius geflossen, anderes seien grammatische oder stilistische Verbesserungen Agobards selbst. Da

---

[1]) Gregorius magnus epp. lib. XI ep. 56 Migne Bd. 77, 1173/4. »Ad Aetherium episcopum Lugdunensem".

[2]) Stieren I p. 433 f.

[3]) Migne ser. lat. Bd. 104 p. 85.

[4]) G. Mercati, D'alcuni nuovi sussidi per la critica del testo di S. Cipriano, Roma 1899 p. 100—108.

[5]) In einer Rezension des Mercatischen Buches im Journal of theological studies Bd. II, 1901 p. 147 f.

auch Harnack [1]) Mercatis These als „noch recht unwahrscheinlich“ bezeichnet hatte, antwortete Mercati [2]) und erhob beträchtliche Einwände gegen Turners These; er resolvierte sich jetzt dahin, dass die Vermutung doch schwer abweisbar sei, dass hier eine Spur einer anderen Version des Irenaeus oder doch einer sehr andersartigen Rezension der alten lateinischen Übersetzung vorliege; freilich es könne sich ja auch handeln um eine Übersetzung eines Teiles des Irenaeus, oder nur unseres Passus, der aus einer alten verlorenen Schrift dem Agobard zugeflossen sein könne. Und das ist in der Tat das, was man über die Sache sagen kann. Denn Turners feine Beobachtungen sind doch zu künstlich. Es ist unwahrscheinlich, dass Agobard die lateinische Übersetzung, die Rufinübersetzung des Eusebius und den griechischen Eusebius, bezw. Irenaeus zu gleicher Zeit benutzt hat. Aus unserer lateinischen Übersetzung kann unsere Agobardstelle nicht geflossen sein, denn sie differiert von ihr viel zu stark, aus Rufin aber noch viel weniger, denn während sie mit Ir. lat. in den 19 Druckzeilen bei Migne wenigstens 79 Worte nach meiner Zählung gemeinsam hat, so hat sie mit Rufin gar nur 58 Worte gemeinsam; auch findet sich weder bei Rufin noch in unserer lateinischen Irenaeusübersetzung ein einziges Wort, welches so charakteristisch mit Agobards Version übereinstimmt, dass man an irgendwelche Benutzung denken müsste. Dagegen erklärt sich unsere Stelle völlig als selbständige Übersetzung des griechischen Irenaeus. Dass der Übersetzer diese Irenaeusstelle nicht aus dem griechischen Eusebius genommen hat, scheint mir daraus hervorzugehen, dass er sagt: „dicens quia timeret, ne balneum corrueret“, wo Eusebius liest: ἀλλ' ἐπειπών „φύγωμεν, μὴ καὶ τὸ βαλνεῖον συμπέσῃ“, während Ir. lat. durch den Text „dicens quod timeat, ne balneum concidat“, beweist, dass er den gleichen griechischen Irenaeustext vor sich hat, wie der Übersetzer des Stücks bei Agobard. Dass Agobard die Stelle nicht selbst übersetzt haben

---

[1]) Theol. Literaturzeitung 1899 p. 517 unten. Vgl. Preuschen bei Harnack, Altchristl. Literatur 279/80.

[2]) G. Mercati, Note di Letteratura Biblica e cristiana antica (Roma 1901 Studi e Test. Bd. 5) p. 241—43. Ancora sul frammento Agobardino d'Irenaeo.

wird, da er kaum des Griechischen so kundig war, auch kaum den griechischen Irenaeus noch vor sich hatte, so wird man anzunehmen haben, dass er dieses Stück aus irgendeinem anderen älteren lateinischen Schriftsteller hat, der kaum den ganzen Irenaeus — von einer 2. Übersetzung wissen wir sonst nicht das Geringste — auch kaum ein grosses Stück desselben, sondern diese bekannte und viel zitierte Stelle[1]) aus dem griechischen Irenaeus übersetzt hat[2]). Dann würde man nicht als sicher, aber doch als wahrscheinlich annehmen müssen, dass auch zur Zeit des Agobard unsere lateinische Irenaeusübersetzung noch nicht nach Lyon gekommen war.

Wir müssen noch in diesem Zusammenhange jener Notiz gedenken, welche Sirmond in seiner Ausgabe des Avitus vom Jahre 1643 berichtet hat[3]): „In alio eiusdem bibliothecae (Carthusiae maioris) volumine operibus Irenaei praefixa est Flori praefatio cum epistula Agobardi". Also ein codex der lateinischen Übersetzung des Irenaeus mit einer Vorrede des Florus, d. h. in diesem Zusammenhange doch offenbar des bekannten Diakonen Florus von Lyon und mit einem Briefe des Agobard von Lyon. Loofs hat es sehr wahrscheinlich gemacht, dass dieser cod. Carthusianus nicht, wie neuerdings wieder Turner[4]) meinte, mit cod. Claromontanus identisch ist, sondern zur Familie K gehörte, vielleicht mit dem cod. Arundelianus saec. XIII. identisch ist. Unter der Voraussetzung, dass der im cod. Arundelianus erhaltene Prologus mit der „praefatio Flori" identisch ist, scheint es mir nicht zu kühn, noch einen Schritt zu folgender Hypothese weiterzugehen: Der codex Carthusianus ist mit keiner der bekannten Handschriften identisch, ist vielmehr entweder identisch mit dem Archetypus K, von dem cod. Arundel. und die Reihe der weiteren Handschriften der 2. Familie stammen oder eine direkte Abschrift desselben. Der cod. K aber war der, den Florus von Lyon entweder selbst schrieb oder abschreiben liess, zu dem er jedenfalls die Vorrede schrieb, in welcher er in den

[1]) Vgl. Harvey, Irenaei opera II, 13 Anm. 3.

[2]) So erklärt es sich, dass das Fehlen eines Stücks des Irenaeustextes in der Mitte keine Spur bei Agobard mehr hinterlassen hat.

[3]) Vgl. hierzu Loofs a. a. O. p. 20 und p. 89—92.

[4]) a. a. O. p. 148.

Worten[1]): „Primo, quod perrarus est, haereseum silentio quod nunc solito vehementius interruptum est, ad eius usum paene neminem impellente", ausdrücklich Bezug nahm auf den um 850 tobenden Gottschalkschen Prädestinationsstreit, in den er durch Erzbischof Hinkmar von Rheims hineingezogen, und dessentwegen er seinen sermo de praedestinatione geschrieben hat[2]). Er fügte der Übersetzung einen Brief seines bereits gestorbenen geistlichen Oberherrn Agobard hinzu, der irgend etwas mit der Übersetzung zu tun hat. Es ist daraus zu schliessen, dass in den letzten Zeiten Agobards es den langen von Aetherius sich schon herschreibenden Bemühungen gelungen war, einen codex der alten lateinischen Irenaeusübersetzung aufzutreiben, die darum Florus als perrarus bezeichnet. Der Schreiber des cod. Arundel. oder seines Vorgängers liess den Brief Agobards als nicht zur Sache gehörig weg, benutzte aber des Florus Prolog als Einführung, ohne des Florus Namen zu nennen. Alle codices der 2. Familie gehen entweder in ähnlicher Weise auf K oder auf die Handschrift zurück, aus der K um 850 abgeschrieben wurde. Somit können wir alle unsere Handschriften der 2. Familie also V, O, Arundel. usw. schliesslich auf ein Exemplar zurückführen, welches um 850 in Lyon existierte. Es liegt also das Exemplar, aus welchem K und die Familie schöpfte, die besonders durch Claromont. vertreten wird, zeitlich vor 850.

o. Ergebnis. Da die lateinische Übersetzung Tertullian adv. Val. benutzt hat, aber von Augustin etwa 421 benutzt worden ist, so ergibt sich als für ihre Abfassung offen etwa die Zeit 207—421[3]). Solange man die Abhängigkeit des lateinischen Irenaeus von Tertullian noch nicht erkannt hatte, lag es nahe, von vornherein die Übersetzung ganz dicht an das Original heranzurücken, da, wenn einmal im Kampfe gegen den Gnostizismus eine solche Übersetzung notwendig erschien, sie dem Original sehr bald gefolgt sein müsste. Da wir aber feststellen können, dass jedenfalls etwa 20 Jahre nach Abschluss

[1]) Harvey Bd. I, CLXXVIII.

[2]) Vgl. R. E³, Bd. VI p. 116 f.

[3]) Die Fragen, die sich um die Handschriften drehen, sind für die Datierung in diesen Grenzen ohne Belang. Vgl. Loofs oben genannte Arbeit.

des griechischen Werkes des Irenaeus die Übersetzung nicht existiert hat, so fällt dies Argument für frühe Abfassung der Übersetzung schon hin. Wenn wir nun aber sehen, dass bis Augustin hin sich nicht die geringste Spur einer Benutzung der lateinischen Übersetzung zeigt[1]), dass, wo Lateiner des 3. und beginnenden 4. Jahrhunderts den Irenaeus benutzen, sie auf den griechischen Irenaeus zurückgehen, so drängt alles darauf hin anzunehmen, dass sie im 3. Jahrhundert nicht vorhanden war, erst dem 4. Jahrhundert entstammt. Diese lateinische Schrift des Irenaeus im 3. Jahrhundert vorhanden, wäre eine Fundgrube des Wissenswerten im Kampf gegen allerlei Häresie für die Lateiner des 3. und beginnenden 4. Jahrhunderts gewesen, wie tatsächlich der griechische Irenaeus es gewesen ist für die Griechen des Ostens und die Griechisch verstehenden Lateiner des Abendlandes. Hippolyt und Novatian entnehmen ihm ein gut Teil ihrer Theologie, aber sie entnehmen sie dem griechischen Irenaeus! Der unmittelbar naheliegende Anlass zu der Übersetzung des Irenaeus nimmt von Jahr zu Jahr im beginnenden 3. Jahrhundert mit dem schnellen Abflauen der gnostischen Bewegung und dem Aufkommen neuer Probleme ab, und wenn sie sicher nicht im Jahre 200 entstanden ist, so ist die Wahrscheinlichkeit, dass sie 250 existiert hat, sehr gering. Erst im 4. Jahrhundert, wo man mehr und mehr anfing, sich wieder auf die alten Lehrer der Kirche zu berufen, unter denen immer Irenaeus als einer der ältesten und gewichtigsten galt, als welchen ihn dann auch Augustin angeführt hat, genauer etwa seit der Mitte des 4. Jahrhunderts war, zumal der Wandel zu völliger Latinisierung der abendländischen Kirche seit der Mitte des 3. Jahrhunderts vollzogen war, die Veranlassung zur Übersetzung griechischer Werke wie des des Irenaeus gegeben[2]). — Ob man eine bestimmte Situation als Veranlassung zur Übersetzung angeben muss? Wenigstens zum Zeichen dessen, dass es an besonderen Gelegenheiten, die ihre Entstehung erklären im 4. Jahrhundert nicht gefehlt hat, möchte

[1]) Man vgl. damit etwa die Bezeugung der lateinischen Übersetzung des Hirten.

[2]) Aber noch Optatus v. Mileve verrät keine Kenntnis des Irenaeus, vgl. darüber Dodwell a. a. O. p. 404.

ich mit aller Reserve hinweisen auf Dodwells[1]) Vermutung, dass die Priscillianisten die Veranlassung zu dieser Übersetzung gegeben haben. Priscillian habe von den Gnostikern gelernt, und die Orthodoxen hätten die Priscillianisten als Gnostiker angeklagt. Dodwells Beweis enthält im einzelnen viel Bemerkenswertes, doch will ich nicht weiter darauf eingehen, da die Basis des Beweises doch wohl zu schmal ist[2]). Erklärt die Entstehung der Übersetzung im 4. Jahrhundert das Schweigen der Lateiner über sie bis zu der Zeit Augustins, so weist uns die interessante Stelle aus Gregors Briefen darauf hin, dass wir den Ursprungsort der Übersetzung nicht in Lyon und nicht in Rom zu suchen haben, sondern etwa in Spanien und wahrscheinlicher noch in Nordafrika, wo sie Augustin las Im Winkel ist sie entstanden, im Winkel hat sie gestanden, bis sie endlich den Ursprungsort ihres griechischen Originals im 9. Jahrhundert erreichte. Aber auch im Mittelalter scheint sie, soviel ich bisher ergründen konnte, recht unbekannt gewesen zu sein.

3) Sprachliches. Aus dem sprachlichen Charakter der Übersetzung lässt sich, soviel ich sehe, jedenfalls so viel erkennen, dass nichts gegen eine Datierung in das 4. Jahrhundert spricht. Ich will mich absichtlich nicht auf Worte berufen, die man für die Zeit vor dem Beginn des 4. Jahrhunderts nicht belegen kann, denn damit kann man bekanntlich alles beweisen. Es muss auch die besondere Art dieses Übersetzers betont werden. Im allgemeinen übersetzt er nicht, sondern er überträgt Wort für Wort und hat eine gewisse Geschicklichkeit darin ausgebildet, den Ausdruck zu finden,

---

[1]) a. a. O. p. 405 ff. Er betont mit Nachdruck, dass Hieronymus, als er 385 nach dreijährigem Aufenthalt Rom verliess, nichts von der lateinischen Übersetzung des Irenaeus gewusst habe.

[2]) Zusammenhänge zwischen Priscillian (um 380) und Irenaeus scheinen vorzuliegen. Die Stellen, welche im index scriptorum p. 168 von Schepss, Priscilliani opera im Wiener corpus (Wien 1889) als an Irenaeus anklingend bezeichnet sind, geben zwar keine Sicherheit, dass Priscillian den Irenaeus gekannt habe, aber es wird durch sie doch recht wahrscheinlich, dass er ihn gelesen hat. Dahin spricht sich auch Fr. Lezius R E[3] Bd. XVI p. 60 aus. Aber ob griechisch oder lateinisch, ob direkt oder indirekt, darüber lässt sich gar nichts sagen. Dodwell würde, hätte er die Schriften Priscillians gekannt, daraus für seine These haben Kapital schlagen können.

der möglichst nahe selbst hinsichtlich der Präposition u. dgl. an das Griechische herankommt und doch die Sache lateinisch leidlich gut wiedergibt, wobei er ungern die Wortstellung selbst da, wo es nötig wäre, verändert. Findet er keinen passenden lateinischen Ausdruck, so modelt er einfach den griechischen Ausdruck zu einem lateinischen Wort um, so dass wir zahlreichen Hellenismen begegnen, die wir nur bei ihm belegen können. Diese peinliche Genauigkeit ist nicht, wie die meisten früheren gemeint haben, blosse Unbeholfenheit, sondern prinzipielle Genauigkeit. Ob diese Genauigkeit, die den Irenaeustext fast wie einen heiligen Text behandelt, besser ins 3. oder 4. Jahrhundert passt, chi lo sa? Die Hellenismen sind ebenfalls zu allen Zeiten denkbar. Ich bin geneigt, den Übersetzer mit Massuet u. a. für einen Griechen zu halten, der sich eine leidliche Kenntnis des Lateinischen verschafft hatte, und darum eigentlich immer stärker beim Griechischen stehen blieb[1]. Ein Argument aber muss in die Wagschale geworfen werden: Warum hat der Übersetzer, der eine Masse neuer Ausdrücke bringt, so wenig auf das Kirchenlatein gewirkt? Wir wissen, wie stark Tertullian hier sprachbildend gewirkt hat[2]. Der Übersetzer zeigt sich, abgesehen von einigem, was er aus Tertullian genommen hat, ziemlich unabhängig von der Entwicklung des Kirchenlateins, denn sein Ziel ist nicht, die gebräuchlichen Ausdrücke wiederzugeben, sondern genau zu übersetzen, anderseits merken wir aber weder einen sprachbildenden noch einen sprachverderbenden Einfluss auf das Kirchenlatein des 3. und 4. Jahrhunderts, welcher etwa von dieser Übersetzung ausgegangen sein könnte. Das verweist die Übersetzung in eine Zeit, wie die des 4. Jahrhundert, wo das Kirchenlatein bereits zu einem festen Bestande gekommen ist. Harnack[3] hat eine Reihe besonderer Ausdrücke der Übersetzung aufgeführt, ohne dass sich ein Schluss daraus ziehen liesse. Er verweist aber auf die Übersetzung von

---

[1]) Ein genaues vollständiges griechisch-lateinisches und latein.-griechisches Lexikon des Irenaeusübersetzers wäre mit Freuden zu begrüssen!

[2]) Vgl. G. Koffmane, Geschichte des Kirchenlateins. 2 Hefte. Breslau, 1879/81.

[3]) Chronol. II, p. 320/1, vgl. auch p. 309 Anm. 3.

τῆς τῶν ἀδελφῶν[1]) συνοδίας mit „a religiosorum hominum conventu“ und macht dazu die Bemerkung: „Die Übersetzung bei unserm Lateiner „religiosorum hominum“ macht nicht den Eindruck einer sehr frühen Zeit“. Diese Übersetzung ist in der Tat auffällig. Die Regeln der antiken Kunstprosa wendet der Übersetzer, soviel ich sehe, nicht an, auch nicht den rhythmischen Satzschluss, den wir bei Minucius Felix, Tertullian, Cyprian, Novatian[2]) u. a. mehr oder weniger peinlich oder fein angewendet finden.

So bleiben wir hier bei dem Negativen stehen, dass nichts gegen die Datierung ins 4. Jahrhundert spricht.

4) Der Bibeltext der Übersetzung. Die Frage nach dem Bibeltexte unserer Übersetzung ist ebenso interessant wie schwierig, zumal an diesem Punkte bisher eigentlich noch sehr wenig Untersuchungen angestellt sind. Es muss ebenso kühn erscheinen, den Text des lateinischen Irenaeus als den einer Übersetzung überhaupt zu ignorieren, wie ihn etwa mit Sabatier[3]) aufs stärkste als Zeugen für die vorhieronymianische Bibelübersetzung heranzuziehen. Wer hat recht? Als Basis für die Untersuchung können nur die wirklichen Bibelzitate in Betracht kommen, wo wir sowohl den griechischen als den lateinischen Text vor uns haben[4]). Die Basis ist ausreichend, denn wir können dabei mit 115 Stellen[5]) rechnen, deren Untersuchung

[1]) Harnack will ἁγίων lesen.

[2]) Vgl. Norden, Antike Kunstprosa Bd. II. und meine Arbeit „Rhythmische Kunstprosa in der altchrist.-latein. Literatur“, Leipzig, 1905.

[3]) P. Sabatier, Bibl. sacr. lat. vers. antiquae Tom. I—III (Paris 1751).

[4]) Wie wenig sicher das Urteil ist an Stellen, wo wir nur den lateinischen Irenaeustext haben, mag Ir. I, 8, 2 (Stieren p. 93) zeigen, wo 1. Kor. 11, 10 zitiert wird: „oportere mulierem velamen habere in capite propter angelos“, wo man bei dem gewöhnlichen griechischen Text ἐξουσίαν sofort vermutet, das velamen stamme aus einer altlateinischen Version, weil wir es bei Hieronymus, Augustin, Beda u. a. auch finden. Der griechische Text zeigt, dass Irenaeus κάλυμμα las, also seiner Vorlage getreulich folgte. Das schliesst nicht aus, dass auch an dieser Stelle die Formulierung durch eine lateinische Übersetzung veranlasst ist.

[5]) 28 aus dem A. T.; 87 aus dem N. T.; zum Teil sind diese auch mehrfach zitiert, so dass wir sehen können, wie sich der Übersetzer dem gleichen oder verschiedenen Bibeltexte der Vorlage gegenüber an verschiedenen Orten verhält. Ir. lat. zitiert häufig die gleiche Stelle verschieden; das liegt daran, dass entweder Ir. graec. schon verschiedene Texte

und Vergleichung unter einander und mit den Texten vorhieronymianischer Übersetzungen ich vollständig vorgenommen habe mit Berücksichtigung der Parallelstellen und einer grösseren Reihe anderer Stellen. Hierbei ergab sich, dass der lateinische Irenaeus seinem sonstigen Übersetzungsprinzip, möglichst genau den vorliegenden griechischen Text des Irenaeus Wort für Wort ins Lateinische zu übertragen, im allgemeinen auch hinsichtlich der Bibelzitate treu geblieben ist. Wir können an einer grösseren Reihe von Stellen beobachten, dass er da, wo der griechische Irenaeus einen Text bot, der von allen anderen oder dem gebräuchlichen griechischen Text abweicht, genau seiner Vorlage folgt und sich, soweit wir sehen, nicht um andere Texte kümmert[1]). Wir können weiter das beobachten, dass er an

---

hat und ihm der Übersetzer genau folgt, oder der Übersetzer bei gleichem Texte an jeder Stelle ad hoc übersetzt oder einmal übersetzt, das andere Mal eine lateinische Version benutzt, wenn das Zitat etwas umfänglicher ist. Z. B. Matth. 13, 38 in Ir. IV, 26, 1, (St. 643) mundus, IV, 40, 2 saeculum (St. 707), beide Male aber im griechischen Texte κόσμος, beide Male, da das Zitat nur 4 Worte umfasst, wohl aus dem Gedächtnis übersetzt. — 1. Kor. 15, 50 wird von Ir. gr. V 13, 2 (St. 751) mit κληρονομῆσαι zitiert und dasselbe muss im nicht erhaltenen griech. Texte von Ir. V, 9, 1 (St. 737) gestanden haben; beim lat. Ir. aber finden wir einmal haereditare, das andere Mal possidere. — Ir. V, 11, 2 (St. 745) Jes. 42, 5, und Ir. IV, 2, 1 (St. 562). — Ir. I, 8, 2 (St. 93) und Ir. III, 22, 2 (St. 544) beide Male bei gleichem griech. Text ist hier Matth. 26, 38 verschieden übersetzt. — Weitere Beispiele siehe unten. Stierens Angaben der Bibelstellen sind doch nicht überall ganz zuverlässig, wie ich öfter bemerkte.

[1]) Exod. 33, 20 zitiert Ir. I, 19, 1 (St. 216) ungenau: οὐδεὶς ὄψεται τὸν θεὸν καὶ ζήσεται und Ir. lat. folgt ihm wörtlich: „Nemo videbit Deum et vivet". — Ähnlich ist's Ir. I, 10, 3 (St. 125) bei Zitierung von Hos. 2, 24. — Matth. 8, 9 (St. p. 85) ist sehr frei von Ir. gr. zitiert; wörtlich aber folgt ihm der Übersetzer. Ähnlich Ir. I, 3, 2 (Stieren p. 37) bei Zitierung von Matth. 5, 18. — Vgl. ferner Ir. I, 14, 1 (St. 165) (Matth. 18, 10 ungenau von Ir. gr. zitiert; in dem „sine intermissione" folgt Ir. lat. wörtlich dem διηνεκῶς des griech. Irenaeus. — Ir. I, 20, 2 (St. 221) (Ir. gr. zitiert bis auf eine kleine Freiheit genau den Matthaeustext 19, 16/17, nicht Marc. 10, 17; Ir. lat. ist ihm genau gefolgt; er hat nicht „de bono" eingesetzt.) — Ir. I, 20, 2 (St. 221) (Ir. gr. liest hier in Matth. 21, 23 nicht ἐξουσίᾳ sondern δυνάμει; infolgedessen übersetzt Ir. lat. nicht potestate, was sich sonst in den latein. Übersetzungen überall findet, sondern genau virtute). — Ir. I, 3, 3 (St. 37) (Marc. 5, 31 ohne τῶν ἱματίων zitiert von Ir. gr., also die Wiederholung eines Herrnworts durch die Jünger; Ir. lat. folgt ihm ohne

einer Reihe von Stellen, wo die uns bekannten lateinischen Bibelübersetzungen einen bestimmten Text bieten, so sehr seine eigene Wege geht in gewissen Worten, Wort-Stellungen, Verbindungen, dass sich sein Bibelzitat deutlich kundgibt als eine ad hoc gefertigte Übersetzung des griechischen Irenaeus-

vestimenta. — Luc. 7, 35 in Ir. I, 8, 4 (St. 99) ohne das griechische πάντων zitiert, infolgedessen fehlt bei Ir. lat. das omnibus. Der griechische Bibeltext des Ir. entspricht hier, wie wir bekanntlich öfter beobachten können, dem des cod. Bezae. — In Luc. 9, 60 bei Ir. I, 8, 3 (St. 95) ist das merkwürdige und sonst m. W. nicht belegbare remitte für ἄφες selbstständige Übersetzung des Ir. lat. aus dem Ir. gr. — Luc. 12, 50, Ir. I. 21, 2 (St. 225) eigenartiger griechischer Text: καὶ πάνυ ἐπείγομαι εἰς αὐτό wörtlich und selbständig von anderen Übersetzern mit et valde propero ad illud übersetzt von Ir. lat. — Vgl. weiter Joh. 12, 27; Ir. I, 8, 2 (St. 95). — 1. Kor. 2, 14 in Ir. I, 8, 3 (St. 97 2mal zitiert, mit gleichem Texte); das dem griechischen Irenaeus fehlende Θεοῦ entspricht dem Fehlen des Dei hinter spiritus im lateinischen Texte. Das gleiche finden wir bei Hilarius. — 1. Kor. 15, 53/4 in Ir. I, 10, 3 (St. 125); das freie Zitat des Ir. gr. ziemlich wörtlich von Ir. lat. übersetzt. — Gal. 5, 21 in Ir. I, 6, 3 (St. 75) ziemlich wörtlich übersetzt, dagegen anders in Ir. V, 11, 1. — Gal. 6, 14 in Ir. I, 3, 5 (St. 43). Ir. lat. übersetzt genau den griechischen Text, auch das einzigartige ἐν μηδενί durch in ullo; aber für Jesu sagt er Christi. Die lateinischen Übersetzungen bieten Jesu Christi! — Bei Eph. 1, 10 in Ir. I. 3, 4 (St. 41) scheint der lateinische Übersetzer der Vorlage nur gefolgt zu sein — freilich hat er das δέ weggelassen. Nachdem Tertullian in einer freien Wiedergabe der Stelle das Wort recapitulare hier für ἀνακεφαλαιοῦσθαι angewendet hatte — doch nicht konsequent, denn er gebraucht an anderer Stelle reciprocare, — finden wir es erst wieder bei Hieronymus, der ausdrücklich bemerkt: „Pro recapitulare in latinis codicibus scriptum est instaurare. Et miror cur ipse verbo Graeco non usi sint translatores etc.“ Ir. gebraucht konsequent bei Wiedergabe der Stelle recapitulare. Das geht weder auf Hieronymus noch auch kaum auf Tertullian zurück, sondern dies Wort ist als einer der wichtigsten Begriffe und Worte des Irenaeus an allen Stellen entsprechend dem Verfahren des Ir. lat. genau ein für allemal so aus dem griechischen übersetzt worden. — Kol. 1, 16 in Ir. I, 4, 5 (St. 53). Der Übersetzer übersetzt genau das unbiblische, den Valentinianern entstammende θεότητες durch divinitates mit! — Über Kol. 2, 9 in Ir. I, 3, 4 vgl. unten. — Die Besonderheiten bei Kol. 3, 11 in Ir. I, 3, 4 (St. 41) erklären sich einfach als Übersetzung des griechischen Textes. — 2. Joh. 11 in Ir. I, 16, 3 (St. 201) αὐτοῖς und αὐτῶν, lat. eis und ipsorum; Nov. test. gr. αὐτῷ und αὐτοῦ! — 1. Kor. 2, 6 in Ir. I, 8, 4 (St. 101) das wunderbare perfectis erklärt sich vielleicht nur dadurch, dass Ir. lat. das ἐν nicht las und ganz genau übersetzen wollte; er hat selbst dagegen III, 2, 1 (St. 424) und V, 6, 1 (St. 780) wie üblich,

textes[1]). Aber — und das muss allerdings bei einem sonst so peinlich genau übersetzenden Autor sehr lebhaft auffallen — an einer grösseren Reihe von Stellen macht er sich von dem Bibeltext seines griechischen Irenaeus frei und bietet einen lateinischen Text, der ihm irgendwo anders her zugeflossen sein muss[2]). Man würde ja an einer Reihe von Stellen mit der Behauptung auskommen, dass er diesen Text aus seiner griechischen Bibel habe und ad hoc in das Lateinische übersetzt habe. Aber wir können zwei Beobachtungen machen, die sich gegenseitig in ihrer Beweiskraft ergänzen, nämlich 1. dass er, wo er gelegentlich von dem Bibeltext des griechischen

---

„inter perfectos". Das aber findet sich in lateinischen Bibelübersetzungen. — Vgl. Ir. III. 12, 9 (St. 485). Act. 9, 20. — Ir. IV, 5, 3 (St. 571), Phil. 2, 15 „quemadmodum", alle anderen Lateiner lesen sicut. — Ir. IV, 37, 2 (St. 699) 1. Kor. 3, 2 von Ir. gr. βαστάζειν hinzugefügt, von Ir. lat. daher mit percipere zitiert. — Matth. 13, 25 (Ir. IV, 40, 3, St. 707) σῖτος nicht wie alle sonstigen latein. Übersetzer mit triticum, sondern mit frumentum übersetzt. — Ir. IV, 4, 1 (St. 567) Jes. 27, 6. — Ir. IV, 40, 1 (St. 706), Jes. 45, 6/7 zelans als Übersetzung von ζηλώτης.

[1]) Bei Übersetzung des Zitats Matth. 10, 26 bei Iren. I Praef. 2 (St. p. 9) zeigen die 4 Worte coopertum, manifestabitur, nihil absconsum, cognoscetur keine Verwandschaft mit den uns bekannten lateinischen Bibelübersetzungen und man muss daher ad hoc gefertigte selbständige Übersetzung, aus dem griechischen Irenaeus annehmen. — Vgl. Ir. I, 10, 3 (St. 125) Röm. 11, 32 (universis!). — 1. Kor. 2, 15 in Ir. I, 8, 3 (St. 97) das examinat, das wir sonst nicht finden, zeigt, dass Ir. lat. den griechischen Ir. ad hoc übersetzt. — Ir. III, 22, 2 (St. 543), Ps. 68, 27. Weitere Beispiele sind häufig.

[2]) Matth. 27, 46 wird Ir. I, 8, 2 (St. 93) von Ir. gr. zitiert: Ὁ Θεός μου εἰς τί ἐγκατέλιπές με; Ir. lat. übersetzt Deus meus, Deus meus, ut quid me dereliquisti. Die Verdopplung des Deus meus und das ut quid, das dem gewöhnlichen Texte ἵνα τι entspricht, stammen aus fremder Quelle. — Luc. 2, 28 ist Ir. I, 8, 4 (St. 99) zitiert mit ἀγκάλας; Ir. lat. manus. Ir. gr. αὐτῷ lat. Deo; gr. ἀπολύεις lat remittis (aber III, 10, 5 dimittis). — Luc. 3, 17 in Ir. I, 3, 5 (St. 43) καὶ διακαθαριεῖ emundare (et emundabit Konjektur Fronto Ducaeus ohne Grund). Ir. lat. macht sich gänzlich los vom griech. Texte. Woher? — 1. Kor. 1, 18 in Ir. I, 3, 5, vgl. darüber unten. — Eph. 5, 13 in Ir. I. 8, 5 (St. 105) das φανερούμενον musste hier im Sinne der Valentinianer medial gefasst werden: quod manifestat. Aber Ir. lat. folgt der gewöhnlichen Übersetzung. Würde er es getan haben, wenn ihm nicht eine schriftliche Übersetzung vorlag? Man kann hier zweifelhaft sein. — 1. Tim. 1, 4 in Ir. praef lib. I (St. 3); hier ist in dem Worte ματαίας (gleich in den ersten Zeilen seiner Übersetzung!

Irenaeus abgeht, auffallend mit vorhieronymianischen lateinischen Bibeltexten übereinstimmt, wie sie uns in Kirchenväterzitaten aus der Zeit vor allgemeiner Annahme der Vulgata und in Handschriften der versio antiqua latina überliefert worden sind[1])

---

also ist sein gelegentliches Abgehen von dem griechischen Irenaeustexte doch nicht Nachlässigkeit, sondern Absicht!) der Übersetzer durch infinitas von seinem Texte abgegangen; vanas oder inanes würde man erwarten; wenn er nicht einen griechischen Text des N. T. benutzt hat, was unwahrscheinlich ist, wird man Sabatier recht geben müssen, der in dieser Stelle einen besonders starken Beweis der Benutzung einer lateinischen Bibelübersetzung sieht — Vgl. Ir. III, 19, 1 (St. 524), Ps. 81, 6—7. — Ir. I, 20, 3 (St. 223), Matth. 11, 25/27 bezw. Luc. 10, 22 geht in wunderbarer Weise wörtliche Übersetzung des griech. Irenaeus (Umstellung der Glieder Patrem Filius und Filium Pater; Ir. IV, 6, 1 [St. 573] richtig zitiert) und selbständige Veränderung (confiteor — ἐξομολογήσομαι; ea hinzufügt, μοι nicht übersetzt) nebeneinander her. — Ir. 7, 20. 2 (St. 223), Matth. 11, 28 κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς nicht übersetzt!

[1]) Luc. 9, 61/2 wird Ir. I, 8, 3 (St. 95) das πρῶτον ἀποτάξασθαι mit i r e e t renunciare wiedergegeben; die Stelle zeigt überhaupt einige selbständige Freiheiten. Das ire aber finden wir im cod. Sangerm. I. und als vado bei Augustin. (Es ist aus V. 59 in lateinische Texte eingedrungen!) — 1. Kor. 1,18 in Ir. I, 3, 5 (St. 43), hier übersetzt Ir. lat. das ἡμῖν des griechischen Textes nicht mit (er übersetzt iis autem qui salvantur etc.) und schliesst sich in dieser Übersetzung offenbar an an eine lateinische Überlieferung, deren Spuren wir bereits bei Tertullian und Cyprian verfolgen können, dann aber auch im cod. Sangerm. I, bei Ambrosiaster (um 380) und am meisten im Texte nahekommend bei Hilarius wiederfinden, während die Vulgata mit späteren das nobis übersetzt. — Eph. 3, 21 in Ir. I, 3, 1 (St. 35); falls unser griechischer Text richtig ist, liegt in dem saeculi saeculorum, das von Ir. gr. abweicht, Einfluss der latein. Übersetzung vor. — Eine für das Verfahren des Übersetzers sehr interessante Stelle ist Tit. 3, 10; er zitiert sie zweimal I, 16, 3 und III, 3, 4 (St. 201 und 435) beidemal bei völlig gleichem Text des griechischen Irenaeus, aber das erste Mal nur ein paar Worte, das 2. Mal ein ausführliches Zitat; daher übersetzt er das erstemal das καὶ δευτέραν mit, aber das 2. Mal hat er bei dem ausführlichen Zitat seine lateinische Bibelübersetzung zu Hilfe genommen, und daher das et secundam weggelassen; den lateinischen Übersetzungen fehlten bis zur Zeit des Hieronymus diese beiden Worte. — 1. Kor. 6, 12 zitiert Ir. gr. Πάντα μοι ἔξεστιν (Ir. IV, 37, 4, St. 695, nachher noch einmal freier πάντα ἔξεστιν). Ir. lat. lässt das μοι unübersetzt, indem er wohl denkt, Ir. gr. zitiere 1. Kor. 10, 22/3; beide Stellen werden in den lateinischen Versionen oft ohne das mihi citiert; ihnen schliesst sich Ir. lat. offenbar an. — Ir. I, 10, 1 (St. 119) Ps. 145, 6 Ir. gr. τὰς θαλλάσας lat. mare. Das Nov. test gr. und die latein. Versionen haben mare.

und 2., dass er auch häufig da, wo die Vergleichung ergibt, dass er im Wortlaut mit dem Texte des griechischen Irenaeus übereinstimmt, in einer Weise mit dem Wortlaute lateinischer Übersetzungen in einzelnen besonderen Wortverbindungen, in einzelnen charakteristischen Worten identisch ist, dass zwar im einzelnen Falle auf Zufall erkannt werden könnte, aber die ganze Masse dieser Koinzidenzien einen Zufall ausgeschlossen erscheinen lässt[1]). Daraus ist der Schluss zu ziehen, dass er eine lateinische oder lateinische Übersetzungen gekannt und bei seiner Arbeit — nicht immer — aber nicht bloss gelegentlich, sondern ziemlich häufig benutzt hat[2]); mag das aus Bequemlichkeit geschehen sein — er tuts hauptsächlich bei grösseren Zitaten — oder aus Gewissenhaftigkeit, wofür bei der sonstigen Genauigkeit des Übersetzers das meiste spricht, das ist sicher, es muss für ihn die lateinische Übersetzung bereits bis zu einem hohen Grade Autorität geworden sein, dass er sich veranlasst sieht, sein Prinzip wörtlicher Übersetzung um ihretwillen aufzugeben[3]). Weist uns schon dieses letzte Moment in eine nicht allzu frühe Zeit, so ist diese Sach-

---

[1]) Vgl. Ir. IV, 26, 1 (St. 643) Matth. 13, 44. — Ir. I, 10, 3 (St. 172) Jes. 54, 1 fast ganz so bei Hieronymus u. a., nur statt quae deserta est „desertae". — Ir. III, 11, 8 (St. 469) Ps. 79, 2. — Weitere Beispiele unten und bei sehr vielen anderen Zitaten.

[2]) Das hat bereits der bahnbrechende Textkritiker John Mill erkannt, wenn er (Novum Testamentum, Oxford 1707 proleg. n. 1359) die Bemerkung macht: „Irenaei vetus interpres latinus in citationibus scripturae non textum Irenaeanum reddidit sed italicae versionis, eiusque interpolatae, Latine reposuit." Ihm ist Sabatier unter selbständiger Begründung gefolgt.

[3]) Ich möchte hier die Frage nicht entscheiden, ob tatsächlich Ir. lat. den Text des cod. Bezae benutzt hat. Es ist ja bekannt, dass die griechischen Bibelzitate des Irenaeus, an einer Reihe von Stellen mit dem cod. Bezae übereinstimmen, offenbar aus dem gleichen Exemplar geflossen sind. Das braucht hier nicht weiter nachgewiesen zu werden; vgl. z. B. Nestle, Einführung in das griechische N. T.², Göttingen 1899, p. 56. Aber es wird auch behauptet, dass abgesehen davon auch der lateinische Irenaeusübersetzer den lateinischen Text des cod. Bezae benutzt habe, so z. B. von Hort, Introduction p. 160 auch von I Rendel Harris, Codex Bezae. (Texts and Studies vol. II. Cambridge 1891) p. 160 ff. in dem Kapitel „Relations of the Bezan Text to that used by Irenaeus". Soweit sich das auf Zitate stützt, bei denen nur der lateinische Text des Irenaeus existiert, muss man äussert vorsichtig sein, denn man kann beobachten,

lage von meinem Standpunkte aus, der ich mit Zahn[1]) u. a. die Existenz lateinischer Bibelübersetzungen vor Tertullian als bisher nicht bewiesen und nicht wahrscheinlich halte, eine Bestätigung meiner oben vertretenen Anschauung von der nachtertullianischen Abfassung der lateinischen Übersetzung des Irenaeus, jedenfalls also nach 202/8. Es ist nun interessant zu sehen, dass ein so genauer Kenner der Bibelzitate des Irenaeus wie Sabatier, der diese ja ganz besonders stark berücksichtigt hat und das Vergleichungsmaterial aus den vorhieronymianischen Bibelübersetzungen zur Hand hatte, von hieraus nicht das geringste Bedenken getragen hat, die lateinische

---

dass dem cod. Bezae entstammende Zitate im lateinischen Text dieses Entsprechen tatsächlich dem griechischen Irenaeustexte verdanken. So Ir. III, 13, 5 (St. 481), wo der auch im cod. Bezae sich findende Zusatz omni volenti credere (in Act. 4, 31) nichts als wörtliche Übersetzung des bereits im griech. Irenaeustexte vorhandenen πάντι τῷ θέλοντι πιστεύειν ist, hier allerdings im Zusammenhang mit dem Text des cod. Bezae stehend. Ähnlich ists Ir. III, 12, 7 (St. 483), wo das quae statt quod einfach Übersetzung des ἃ des Ir. gr. ist, das auch cod. Bezae hat (Act. 10, 15); aber es ist doch bedeutsam, dass Ir. lat. mit dem darauf folgenden Singular commune statt, wie man erwarten sollte, communia sich nicht dem cod. Bezae, wohl aber an Texte anschliesst, wie sie Ambrosius und Hieronymus hatten. Eine Stelle ist mir allerdings als möglicherweise für Hort und Harris sprechend aufgefallen, nämlich Ir. V, 2, 3 (St. 719), wo das τὸ γὰρ πνεῦμα οὔτε ὄστεα οὔτε σάρκα ἔχει des Ir. gr. vom Ir. lat. mit Spiritus enim neque ossa, neque carnes habet wiedergegeben wird (Luc. 24, 39); carnes steht tatsächlich hier im cod. Bezae; aber da erstens Ir. lat. in der Wortstellung ganz von cod. Bezae hier differiert, 2. aber Ir. graec. schon durch die Stellung ὄστεα οὔτε σάρκα (statt des σάρκα καὶ ὄστεα des Nov. Test.) seine Verwandtschaft mit dem cod. Bezae an dieser Stelle verrät, so wird hier wohl sicher auch bei Ir. graec. σάρκας zu lesen sein. Dann liegt die Verwandtschaft zwischen cod. Bezae und Irenaeus nur auf seiten des Ir. graec. Wie dem auch sei, die direkte Verwandtschaft zwischen Ir. lat. und cod. Bezae könnte uns nicht veranlassen, zeitlich mit dem Ir. lat. ins 2. Jahrhundert oder jedenfalls vor Tertullian zurückzugehen. Hort hat ja trotz seiner Ansicht den Ir. lat. wie wir ins 4. Jahrhundert verlegt, und Harris hat sich schliesslich für die Verlegung des Ir. lat. vor Tertullian doch nur stützen können auf die vermeintliche Abhängigkeit Tertullians von Ir. lat.

[1]) Vgl. Th. Zahn, Geschichte des neutestamentlichen Kanons Bd. I, Erlangen 1888, p. 51 ff.

Übersetzung dem ausgehenden 6. Jahrhundert zuzuweisen [1]). Sabatier muss also jedenfalls nicht den Eindruck gewonnen haben, es mit einem sehr alten Bibeltext zu tun zu haben. Und Hort ist bei seinen textkritischen Erwägungen zu dem Schluss gekommen: „We are concinced not only by the internal character of this biblical text (id est Text des Irenaeusübersetzers) but by comparison of all the passages borrowed in substance by Tertullian . . . that the true date of the translation is the fourth century" [2]). Ich bin von ihm ganz unabhängig bei Untersuchung der Bibelzitate auf die gleiche Zeit gestossen worden. Nun könnte man ja, wollte man beim Negativen stehen bleiben, jedenfalls das behaupten, dass von einem besonders hohen Alter des Bibeltextes der lateinischen Übersetzung nicht geredet werden und dieses Moment nicht für eine frühe Datierung der Übersetzung in den Anfang des 3. Jahrhunderts herangezogen werden dürfe.

Unsere Kenntnis der Entwickelung der lateinischen Bibelübersetzungen ist nun gewiss noch sehr lückenhaft, und es ist in jedem einzelnen Falle schwer, ein Urteil darüber abzugeben, ob ein bestimmter Text an den Anfang des 3. oder an das Ende des 4. Jahrhunderts gehöre, aber die 2 Beobachtungen müssen doch verwertet werden, dass 1) der lateinische Bibeltext des Übersetzers meines Wissens an keiner Stelle in auffälliger Weise mit Tertullian, Cyprian, überhaupt den Lateinern des 3. Jahrhunderts zusammentrifft, dass überhaupt das Zusammentreffen mit diesen ein verhältnismässig seltenes ist und dann auch vollauf sich als naheliegende Übersetzung des gleichen griechischen Textes erklärt, und dass 2) dagegen an einer Reihe sehr charakteristischer Stellen und bei einer grossen Masse anderer Stellen der Bibeltext unseres Übersetzers Wort für Wort übereinstimmt oder sich eng berührt mit Texten, die in

---

[1]) Sabatier a. a. O. Tom. I. Praefatio p. XL „nec multo antiquior Gregorii magni temporibus, neque etiam recentior". Die oben behandelte Augustinstelle hat er wahrscheinlich nicht gekannt. Seine Betonung des miserablen Lateins des Übersetzers, auf das er besonderen Wert legt, kann ich nicht ohne weiteres als richtig anerkennen.

[2]) Hort, Introduction p. 160.

der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts gebräuchlich waren[1]). Das aber weist unseren Übersetzer wiederum in das 4. Jahrhundert. Man kann nun freilich immer einwenden, dass die Übersetzungen, welche im 4. Jahrhundert gebraucht wurden, zum Teil ihre Entstehung dem 3. Jahrhundert verdanken, aber dann müssen wir überhaupt auf ein Urteil verzichten, wenn wir nicht die vorhandenen Zeugnisse für einen Bibeltext auch geltend machen können für bestimmte freilich in weiten Grenzen anzugebende Zeiten. Und wir fanden eben nun dem lateinischen Irenaeus ähnliche Bibelzitate nicht im 3. sondern im 4. Jahrhundert. Es weist uns also der Bibeltext unseres Übersetzers in eine Zeit, wo wie am Ende des 4. Jahrhunderts die lateinischen Bibelübersetzungen so zahlreich geworden waren, dass ihre Identifizierung für uns heut nicht mehr möglich ist, wo es aber — und dies Argument scheint mir besonders wichtig — schon so gang und gebe war, eine solche zu benutzen, dass selbst der gewissenhafte Übersetzer des Irenaeus gelegentlich einer solchen zuliebe von seiner sonst so genau befolgten griechischen Vorlage abging. Wenn unser Übersetzer sonst ein griechisches

---

[1]) Vgl. oben die Bemerkungen über die Zitierung von 1 Kor. 1, 18 in Ir. I, 3.5 (St. 43) die Koinzidenzien weisen uns hier deutlich in die 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts. — Vgl. 1. Kor. 15. 8 in Ir. I, 8, 2 (St. 93); falls hier novissimo zu lesen ist, haben wir dafür eine Parallele bei Augustin. — Eph. 5, 32 in Ir. I, 8, 4 (St. 101) Ir. lat. übersetzt hier nicht sacramentum, nicht Christum und ecclesiam, wie Tertullian und Cyprian, sondern wie Hilarius nnd Ambrosiaster mysterium, und Christo, ecclesia, obwohl — und das macht die ganze Sache allerdings höchst auffallend und weist auf Benutzung einer Übersetzung hin — sein griechischer Irenaeustext den Akkusativ verlangte! — Phil. 2, 10. 11 in Ir. I, 10, 1 (St. 121): Das merkwürdige curvet für curvetur (doch lesen einige edit. so) begegnet uns bei Ambrosius; das ei am Ende des Zitats ist frei; es findet sich in latein. Bibelübersetzungen in der Form Deo. — Col. 2, 9 in Ir. I, 3, 4 (St 41); es muss beachtet werden, dass das Fehlen des corporaliter, das auch z. B. in einer Stelle bei Cyprian fehlt, nicht einen Zusammenhang des Irenaeus lat. mit diesem involviert; vielmehr folgt Ir. lat. hier genau dem Ir. graec., der das Wort nicht hat. — Das „infirmitas" in der oben näher besprochenen Stelle 1. Tim. 1, 4 (Ir. praef. lib. I.) hat ebenfalls in den Zitaten des 4. und nicht des 3. Jahrhunderts seine Parallelen. — Matth. 1, 1 u. 18 in Ir. III 11, 8; hier wörtliche Übersetzung des Ir. gr. übereinstimmend mit Ambrosius, Augustin u a. aus dieser Zeit; dagegen hat Tertullian nicht generationis, sondern geniturae. — Ir. III, 16, 8 (St. 512), 1. Joh. 5, 1 das quia auch

Wort zu übersetzen hat, überlegt er sich im allgemeinen ganz genau, welches lateinische Wort auch nach der Zusammensetzung und Konstruktion am genauesten das griechische Wort wiedergibt, oder er behält gar den griechischen Ausdruck in nur latinisierter Form bei, dabei direkt neue lateinische Worte bildend, um nur ja dem Original nahezubleiben, und hier bei den Bibelzitaten macht er sich lateinischen Übersetzungen zuliebe direkt von seiner griechischen Vorlage frei. Dies für ihn sonderbare Verfahren kann man sich nur daraus erklären, dass eine lateinische Bibelübersetzung schon von so hoher Autorität geworden ist, dass ihm der Zusammenhang mit ihr wichtiger wurde als die genaue Übersetzung des griechischen Textes. Das aber ist ein Verfahren, welches sich vor Tertullian über-

---

bei Ambrosius. — Ir. III, 18, 3 (St. 518 f.), Gal. 3, 13 fast ganz so bei Hieronymus, Augustin, anders bei Tertullian. — Ir. IV, 5, 3 (St. 571) Röm. 4, 3 (Gen. 15, 6); genau der gleiche Text findet sich Ir. IV, 8, 1 ohne das Griechische und ganz genau so bei Hilarius. — In Ir. V, 13, 3 (St. 753) bei Zitierung von 2. Kor. 5, 4. 5 übersetzt Ir. lat. das καὶ des Ir. gr. nicht mit und schliesst sich damit an die versio antiqua an, so auch Augustin. — Sehr auffällig ist die Zitierung von Marc. 10, 38 in Ir. I, 21, 2 (St. 227), wo Ir. lat. die Worte . . . . ὃ ἐγὼ μέλλω βαπτίζεσθαι; wiedergibt mit „Potestis baptisma (vielleicht baptismum) baptizari, quod ego habeo baptizari“; es steht das, soviel ich sehe, nur noch in der versio antiqua des Cod. Colbertinus „Potestis baptismum baptizari, quod ego habeo baptizari“. Vgl. dazu Sabatier a. a. O. T. I. Praef. p. XLI. — Ir. V, 28, 3 (St. 795 f.) wird Gen. 2, 1. 2 zitiert: Καὶ συνετέλεσεν ὁ Θεὸς τῇ ἡμέρᾳ τῇ ϛ' τὰ ἔργα αὐτοῦ ἃ ἐποίησε, καὶ κατέπαυσεν ὁ Θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ζ' ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ. Ir. lat. übersetzt „Et consummavit Deus die sexto omnia opera sua, quae fecit, et requievit in die septimo ab omnibus operibus suis quae fecit“. Er setzt also omnia hinzu, lässt Deus weg, wiederholt quae fecit. Das deutet auf Benutzung einer Bibelübersetzung, und diese ist wahrscheinlich identisch gewesen mit der, welche Adimantus bei Augustin benutzt hat, der zitiert: Et consummavit Deus die sexto omnia opera sua quae fecit, et in die septimo requievit ab eisdem omnibus operibus quae fecerat. Und Augustin selbst zitiert genau wie Ir. lat. (de Genes. l. IV) „ab omnibus suis, quae fecit“. Vgl. dazu Sabatier a. a. O. p. XL. — Ir. I, 16, 3 (St. 201) mit der Übersetzung „non enim est gaudere impiis, dicit Dominus“ (Jes. 48, 22) geht Ir. lat. von dem Sinne des griech. Ir. ab, der das χαίρειν im Sinne von salutem dicere fasst. Warum? Hier haben wir einen schlagenden Beleg; genau in dem gleichen Wortlaut finden wir nämlich das Zitat bei Augustin de civ. Dei 14, 8!! — Ir. IV, 26, 5 (St. 647) Jes. 60, 17 wörtlich wie Hieronymus.

haupt nicht, in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts schwer, wohl aber im 4. Jahrhundert erklären lässt, wo z. B. um 380 der Verfasser des sog. Ambrosiaster, dessen Text sich ja auch mehrfach mit unserem Übersetzer berührt, den lateinischen Text bereits direkt über den griechischen stellt[1]. Erwägen wir alles, so weist uns der Bibeltext des lateinischen Übersetzers ins 4. Jahrhundert.

5) Das Gesamtergebnis. Die lateinische Übersetzung des Irenaeus ist sicher jünger als Tertullian und sehr wahrscheinlich in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts in Nordafrika entstanden.

[1] Vgl. Zahn, Gesch. d. Kanons I p. 34.

Schulwesen im alten Israel.

Von

August Klostermann.

Wer auf die berechtigten Fragen nach der weltlichen Kultur, nach dem wirtschaftlichen und geselligen Leben im alten Israel eine erschöpfende und anschauliche Antwort sucht, wird bald zu der Empfindung kommen, dass er sich in einer erheblich ungünstigeren Lage befindet als die, welche die gleiche Forschung auf andere alte Kulturvölker richten. Der grosse Antiquar Varro hinterliess seinen Zeit- und Volksgenossen in Rom ein umfassendes und genaues Gemälde von den Sitten, Gebräuchen und Institutionen ihrer Vorfahren. Die ägyptischen Papyri, die Tempel- und Gräberwände mit ihren Bildwerken und Inschriften vergegenwärtigen uns das Tun und Treiben der alten Ägypter in der anschaulichsten Weise, und durch die zahllosen Kontrakturkunden, sowie durch die grammatischen und arithmetischen Täfelchen, die die neuesten Funde im Euphrat- und Tigrislande zutage gefördert haben, werden wir in das bürgerliche Leben und in das Unterrichtswesen der alten Babylonier unmittelbar hineinversetzt.

Dagegen sind wir beim alten Israel lediglich auf das Buch des Alten Testamentes angewiesen, wenn wir versuchen wollen, ein Bild seiner häuslichen und gesellschaftlichen Zustände zu zeichnen, und dieses Buch ist nur eine Auswahl aus den geretteten Resten einer reichen und mannigfaltigen Literatur, bei welcher der Gesichtspunkt des erbaulichen Wertes für die Gemeinde und den einzelnen Frommen den Ausschlag gab. Die erbaulichen Bücher aber setzen die natürlichen Verhältnisse, die den Hintergrund des kirchlichen und religiösen Lebens bilden, bei ihren Lesern als bekannt voraus. Die ausführlicheren Quellenwerke, deren Autoren etwa auch die natürlichen Zustände ihrer Zeit schilderten, und aus denen die erbaulichen Geschichtserzähler exzerpierten, sind verloren. Das einzige gewissermassen gelehrte Werk, welches den antiquitates des Varro als Unter-

richt über die Vorzeit verglichen werden mag, der Pentateuch hat doch nicht wie jener Römer auch die res humanae selbständig im Auge, sondern nur die res divinae. Denn mit Benützung mannigfaltiger Schriftstücke sucht er darzustellen, wie Jahve die Offenbarungsreligion des sinaitischen Bundes in den Zeiten vor Mose vorbereitet und durch Mose definitiv konstituiert, und in welchen Institutionen, Ordnungen und Lebensregeln sie sich ausgewirkt hat. Will aber dieselbe Bibel, die das einzige in Betracht kommende Denkmal des alten Israel ist, uns nicht über die weltlichen Altertümer dieses Volkes unterrichten, so sind wir, um uns eine Anschauung davon zu erwerben, lediglich auf die vereinzelten und gelegentlichen Andeutungen, die sich in dieser Richtung in ihr finden, angewiesen und auf die sicheren Rückschlüsse aus dem, was sie ihren Lesern eigens einschärft, auf das, was sie dabei als bekannt voraussetzt, und das so gewonnene Bild wird in vielen und wichtigen Dingen lückenhaft und undeutlich sein.

So verhält es sich auch mit dem Unterrichtswesen, das ich zum Gegenstande meiner Betrachtung mache. Ihrer Art und Absicht nach gedenkt die Bibel eigens nur des religiösen Unterrichts, der vermittelst der Erzählung von Jahves Bundesoffenbarung in Verheissung und Forderung und des Berichtes über seine grossen Errettungstaten und Gerichte der Jugend ein anschauliches und haftendes Bild von dem Gotte in die Seele pflanzt, der den Menschen, nur um ihn wahrhaft zu beseligen, sich unbedingt verpflichtet. Und in erster Linie ist es der Vater, der an seinen Kindern diesen Unterricht vollzieht. Ganz allgemein und prinzipiell ist dieses ausgesprochen in dem Worte Jahves Gen. 18,19: „Dazu habe ich den Abraham erkannt (d. i. wie Am. 3,2 ein kurzer und allgemeiner Ausdruck für: durch Aufnahme in den Bund mit mir vor anderen Menschen ausgezeichnet Gen. 17, 1. 2), dass er seinen Kindern und seinem Hause nach ihm anbefehle und sie bewahren den Weg (d. i. die Religion) Jahves, um Recht und Gerechtigkeit zu üben, damit Jahve dann kommen lasse über Abraham, was er ihm zugesagt hat". Was Jahve dem Abraham in und mit der Aufnahme in seinen Bund zugedacht hat, dürfen wir mit V. 18 so ausdrücken: Aus Abraham soll im Laufe der Menschengeschichte ein Volk

werden, so bedeutend und so von Gott gesegnet, dass alle Völker der Erde sich nach seinem Segen sehnen und ihn auch sich selber anwünschen. Aber für den gerechten Richter aller Welt (V. 25) ist die Herbeiführung dieses verheissenen Endes von der Bedingung abhängig, dass die Kinder, dass das Haus Abrahams die Religion Jahves in der Weise bewahren, dass sie ihnen zum Antriebe und zur Kraft eines gerechten Lebens wird, welches sie dem gerechten Jahve kongruent macht. In diese Religion Jahves werden sie eingeweiht durch Befehl und Unterricht ihres Vaters Abraham, dem Jahve seinen Bund gegeben, und dem er deshalb durch absonderliche Offenbarung einen Einblick in die Ratschlüsse verschafft, nach denen er die Menschengeschichte leitet (V. 17). Hiernach steht Abraham seinen Nachkommen als der gegenüber, der, um modern zu reden, den Gott Jahve ursprünglich erlebt und in dem daraus folgenden Umgange mit ihm gelernt hat, seine rätselhaften und beängstigenden Geschichtsfügungen im Einklange mit seiner Gerechtigkeit zu begreifen, der deshalb von Gott befähigt und verpflichtet ist, seine Kinder und sein Gesinde die Religion Jahves zu ihrem Heile zu lehren.

So ist es aber auch in der Zeit des Mosebundes. Indem Jahve vor den Augen und Ohren des mosaischen Israel durch direkte Selbstbezeugung sein Wesen und seinen Bundeswillen offenbart und den Ernst und die Macht seines Bundeswillens in auffälligen Geschichtsfügungen des Gerichtes und der Rettung veranschaulicht, begründet er in den Herzen der Gemeinde ein ausgeprägtes Bild von der Religion Jahves als ein Gut, über dessen Reinerhaltung für alle Zeit zu wachen und für welches durch Betätigung des Glaubensgehorsams in einem gerechten Wandel zu danken ist, damit Israel der definitiven Erfüllung der Bundesverheissung wert werde (Dt. 6, 24. 25). Darum steht der Auszeichnung der mosaischen Generation, welche durch unmittelbares Erlebnis zu einer Gemeinde der Wissenden geworden ist, als Korrelat die Verpflichtung gegenüber, ihrerseits durch Mitteilung und Unterricht die solcher Erfahrung entbehrende und insofern unwissende künftige Generation (Dt. 11, 2. 7) zur Höhe des gleichen Wissens zu erheben. Sie sind die Väter, welchen befohlen wird, ihren Kindern von der Selbstoffenbarung Jahves

am Sinai (Dt. 4, 9. 10) zu erzählen, sie über das Wesen Jahves und seinen Willen durch Rede und Inschrift auf Amuletten und an den Haustüren (Dt. 6, 7 ff., 11, 19 ff.) zu unterrichten, ihnen die heiligen Riten der religiösen Erinnerungsfeste durch Berichte über das, was Jahve zu ihrer Zeit an Ägypten und für Israel getan hat, zu erklären (Ex. 13, 8. 9; 12, 26; 13, 14; Dt. 6, 20 f.) und die heilige Majestät ihres Gottes an seinen Selbstbekundungen in Ägypten (Ex. 10, 2; Dt. 11, 3. 4), wie während der Wüstenwanderung (Dt. 11, 5. 6) anschaulich zu machen. Diesen solennen Unterricht der Väter an die Kinder setzen als bestehende Übung auch die Stellen Joel 1, 3; Ps. 44, 2; 78, 3—8 voraus.

Daneben wird freilich in auszeichnender Weise eines besonderen Unterrichts gedacht, wenn es Dt. 14, 23 heisst, die feierliche Verbringung des alljährlichen Zehnten an den Ort des Heiligtums solle dem Israeliten Gelegenheit geben, dass „er lerne den Jahve seinen Gott zu fürchten alle Tage“, und wenn Dt. 31, 10 ff. die alle 7 Jahre am Laubenfeste erfolgende öffentliche Rezitation des moabitischen Mosegesetzes als Mittel zu dem Zwecke geordnet wird, dass nicht bloss die Männer und Weiber, sondern auch, und insbesondere die Kinder (V. 12 f.) durch das Zuhören lernen „den Jahve ihren Gott zu fürchten ihr Leben lang“. Der Sinn der ersten Stelle ist nach der ausführlicheren zweiten und aus der Tatsache zu begreifen, dass das Heiligtum der Ort heisst, wo Jahves Name wohnt. Damit ist angedeutet, dass wie die Frommen an den grossen Festen dorthin ziehen, um den Namen Jahves zu loben und anzurufen, so dort auch offiziell und institutionell in mustergiltiger Weise der Name Jahves verkündet und das Bild seines Wesens und Willens, das er durch seine Offenbarung in der Seele der Offenbarungsempfänger gewirkt hat, vergegenwärtigt wird. Das geschieht aber durch die feierliche Rezitation und die damit verbundene, durch anwendende Ausdeutung des Wortlautes und durch Geschichtserzählung sich vollziehende Interpretation der schriftlichen Bundesurkunden. Denn wenn nur alle 7 Jahre, in dem Sch^{e}mittajahre, das am Orte des Heiligtums (17, 18 und 31, 9. 26) unter der Hut der Priester hinterlegte moabitische Thorabuch in allgemeiner Volksversammlung vorgetragen werden soll, so dürfen wir als sicher annehmen, dass in den 6 vorangehenden

Jahren der gleiche Zweck, „die Furcht Jahves zu lehren," durch öffentliche Rezitation der anderen Bundesurkunden erreicht wurde. Denn wie das Schᵉmittajahr den Zirkel der heiligen Jahrwoche abschliesst, so ist die moabitische Gesetzesrede Moses zu den vorangegangenen Bundesurkunden als ihr Abschluss hinzugekommen.

Trotzdem gehört dieser besonders ausgezeichnete Unterricht in den grossen Volksversammlungen doch in dieselbe Kategorie mit dem im Gesetze vorgesehenen, zuerst erwähnten religiösen Unterricht der Kinder und des Gesindes durch den Hausvater. Denn wie dieser ursprünglich als der gedacht war, der mit eignen Augen und Ohren die Offenbarung Jahves in der Zeit der Bundesgründung erlebt und damit Fähigkeit und Pflicht erhalten hatte, seine unwissenden Kinder darüber zu unterweisen, so sind auch die bei jenem solennen Unterricht des ganzen Volkes zu Gehör gebrachten Urkunden nur die in Schrift gefasste Mitteilung von dem, was Mose und die zeitgenössischen Väter Israels von Jahve unmittelbar gesehen und gehört, was sie von ihm durch die Vermittlung Moses vernommen, und von der Art und Weise, wie Mose vorbildlich die nachgewachsene Generation im Bundesgesetze unterrichtet hat. In der Rezitation dieser Schriften und ihrer loyalen Auslegung in den grossen Volksversammlungen reicht der von den mosaischen Vätern geübte Unterricht in authentischer Gestalt in die späteren Generationen herab, für die jetzigen Hausväter, die da zusammenkommen, als eine Quelle der Auffrischung, der Vervollkommnung, der Berichtigung ihres im häuslichen Unterricht zu betätigenden Wissens, für die Abhängigen und Unfreien als ein autoritatives Mittel der Beglaubigung und Vervollkommnung und auch der Prüfung dessen, was sie von den Hausvätern gelernt haben.

Diese besondere Hervorhebung des religiösen Unterrichtes als einer Verpflichtung des wissenden Hausvaters gegen die nichtwissenden Kinder setzt aber den allgemeinen natürlichen Trieb und die Verpflichtung voraus, kraft deren die Eltern ihre Kinder aus der Unmündigkeit durch entgegenkommende Fürsorge und Pflege zur Höhe der gleichen Selbständigkeit mit sich emporbringen (Jes. 1, 2). Ihr eignes Leben

und Werk, ihren eignen Namen und Wesen wollen sie in den wohlgeratenen Kindern erhalten und gefördert sehen. Und wenn irgendwo, so musste dieser Trieb im Volke Israel lebendig sein, wo in und mit der Erkenntnis Jahves als des Ersten und des Letzten, des die Menschengeschichte nach seinem Ratschlusse Leitenden zugleich die Anschauung herrschte, dass es das eine Leben der Familie, des Stammes, des Volkes, der Menschheit ist, das von dem ersten Vater her in der Folge der Generationen sich zu seiner Vollendung entwickelt. Denn Jahve gedenkt des Abraham, des Isaak und des Jakob (Lev. 26, 42), des David (Jes. 37, 35; 38, 5; Ps. 132, 1. 17) bei der Lenkung der Geschicke ihrer Nachkommenschaft. Wenn er über Abrahams Samen in Erwiderung seines Wandelns in den Fusstapfen des Vaters den verheissenen Segen bringt, so ist das ein Verhalten des Segnens gegen den persönlichen Abraham (Gen. 18, 19); die Stammutter Rahel verspricht er zu trösten und ihre als verloren beklagten Kinder wiederzubringen (Jer. 31, 15), und wenn er die jetzige Korruption im Hause Jakobs durch Eingreifen zugunsten der Frommen beseitigt, so befreit er den persönlichen Jakob von der Scham und Angst, die er um seine Nachkommen empfunden hat (Jes. 29, 22 f.). Hiernach muss das Individuum sich als ein Glied des Geschlechtes fassen, in dem es Gott hat geboren werden lassen, und dessen durch die Vorfahren erworbene Güter ihm geholfen haben, das zu werden, was es vor Gott und Menschen ist, damit aber zugleich auch als einen Diener dieses Geschlechtes, der verpflichtet ist, es zu erhalten und in der Erreichung seiner Bestimmung zu fördern, indem er den künftigen Generationen, zunächst in seinen Kindern den ererbten und erworbenen Besitz, wie er in seiner Hand ist, als ihre Ausstattung für das Leben überliefert.

Dazu gehört aber nicht bloss die Glaubenserkenntnis von Jahve, nicht bloss Geld und Gut, sondern auch das Wissen und die Fertigkeit in dem zu vererbenden bürgerlichen Berufe, sei es des Ackerbauers und des Viehzüchters, sei es des Handwerkers und des Künstlers; desgleichen Rat und Regeln für die kluge Verwaltung des eigenen Hauswesens und für den Verkehr in der Welt draussen mit der Mannigfaltigkeit ihrer Institutionen, dem Wechsel ihrer Zustände und Moden, ihren guten und

schlechten Elementen und Sitten, und schliesslich auch das Vermögen, richtig zu sprechen, zu schreiben, zu lesen. Nach Richt. 12, 6 kam doch viel darauf an, ob man auf gileaditisch Shibbolet oder auf ephraimisch Sibbolet aussprach, und Nehemia fordert (13, 24) von den judäischen Kindern, dass sie ein reines Judäisch, und nicht ein aus Judäisch und Asdodäisch gemischtes Kauderwelsch sprechen. Auf der anderen Seite kann ein vernünftiger Hausvater nur dann das geschriebene Wort seines religiösen Bekenntnisses zur Nachachtung für seine aus- und eingehenden Kinder und Hörigen an seine Türe setzen (s. o. S. 198), wenn er dafür gesorgt weiss, dass diese, wie er selbst, auch Geschriebenes lesen können.

Auf dieser Tatsache, dass der Vater den Trieb und die Aufgabe hat, seine nachwachsende Familie durch Anweisung und Unterricht zu Mitbesitzern seines Wissens und Könnens, zu Genossen, Werkzeugen und Förderern seines Wirkens zu machen, beruht es, dass der Levit, der dem Micha in seinen kultischen und religiösen Angelegenheiten berufsmässig Anweisung zum Rechten gibt, in dieser Eigenschaft als sein „Vater" bezeichnet wird (Richt. 17, 10 vgl. 18, 19), obwohl Micha ihn dafür kontraktmässig mit Geld honoriert (17, 10) und wie einen „Sohn" des Hauses unterhält (V. 11), und wiederum, dass der den Pharao in der Verwaltung Ägyptens mit seiner Einsicht leitende Joseph sich selbst als den „Vater des Pharao" seinen Brüdern vorstellt (Gen. 45, 8, nach welcher Stelle ich auch in 41, 43 für אברכינתן zu entziffern wage: אבי כינתן = Vater des Chunaten d. i. des Pharao Amenophis IV.). Dasselbe zeigt sich, wenn die levitischen Musikerchöre, die unter den Sangmeistern Davids stehen, als von ihnen dirigierte „ihre Söhne" heissen, ob sie nun zu den Gereiften (גדול) oder zu den Jungen (קטן) gehören und dementsprechend in ihrer Kunst zu den Ausgelernten und deshalb zur Unterweisung der Tironen Geschickten (מבין) oder zu den Lehrlingen (תלמיד 1. Chron. 25, 8). Und darum, weil der Vater es ist, der sein technisches Vermögen seinen Kindern durch Unterricht übermittelt, werden die Zünfte als Familien angesehen, wie die „der Schreiber" in 1. Chr. 2, 55 oder die der „Byssuswirker" 4, 21 vgl. Gen. 4, 20. 21.

Das alles hat darin seinen Grund, dass die Gewerbe, welche

zu virtuoser Fertigkeit entwickelt und von einander geschieden — jedes zum Berufe einer besonderen Zunft geworden sind, in ihren embryonischen Anfängen zusammengehörige Elemente der Berufsarbeit des einen Hausvaters in der Verwaltung von Haus und Hof waren. Was er vordem zur Befriedigung aller Lebensbedürfnisse selbst schuf, das wird nun in vollkommenerer Weise zum grossen Teil von solchen dargeboten, die seine Herstellung zu ihrem speziellen Berufe gemacht haben, und durch Geld oder durch in Tausch gegebene andere Produkte der eignen Hand kann er es von ihnen erwerben.

Zur Bestätigung des Gesagten erinnere ich an zwei bemerkenswerte Tatsachen. Erstens, als der Prophet Jesaja mit seinem Zeugnisse von dem Heiligen Israels, der sich selbst genug sei, um durch alle Wirren der Welt und alle Katastrophen des eignen Staates hindurch ein seinen Verheissungen entsprechendes Ende der Dinge für seine Gläubigen herbeizuführen, vergeblich versucht halte, den König Ahas und Jerusalem von verderblichen politischen Entschlüssen abzuhalten, ergab er sich in die ihm aufgezwungene Stille des Privatlebens mit dem Entschlusse, sein Zeugnis dem Kreise seiner Jünger als einen sicheren Besitz für die zukünftigen Zeiten einzuschärfen (8, 16, wo wie in V. 17 nicht Worte Jahves, sondern des Propheten wiedergegeben sind, und deshalb der inf. חָתֹם und dementsprechend צָרֹר st. צוֹר zu lesen ist), und sich mit ihnen in den zu erwartenden üblen Zeiten eines dem Inhalte jenes Zeugnisses entsprechenden Verhaltens der geduldigen und unerschütterlichen Hoffnung auf den Gott Zions zu befleissigen (V. 17. 18). Dieses beides soll hinfort seine eigentliche Aufgabe sein, und durch beides sichert er seinem Zeugnis die Fortdauer in den Zeiten nach seinem Tode, bis es endlich die willige Aufnahme findet (V. 20), die ihm jetzt verweigert worden ist. Wenn in diesem Zusammenhange die zu unterweisenden Jungen erst seine לִמֻּדִים, und dann die mit ihm ein Leben geduldigen Harrens führenden „die יְלָדִים, die Jahve ihm gegeben“, genannt werden, was nach 8, 3 und 7, 3 in erster Linie von seinen eignen Kindern verstanden werden muss, wie richtig ausgelegt auch das Gotteswort in 59, 21 (s. meinen Deuterojesaja 1893, S. 85), so dürfen wir aus diesem Beispiele, wo den eignen Kindern auch Kinder anderer Eltern zugesellt

erscheinen, um deren Unterricht durch den Vater mitzugeniessen, auf die allgemeinere Sitte schliessen, dass der um die Bildung seiner Kinder sorgende Vater unter Umständen sie einem durch Wissen ausgezeichneten anderen Vater zur gleichen geistigen Pflege anbefahl, wie dieser sie seinen Söhnen angedeihen liess.

Auf alle Fälle müssen wir dieses — und das ist das zweite, woran ich erinnern wollte — voraussetzen, um die Rede des Weisen zu verstehen, der in den Proverbien spricht. Damit meine ich nicht die als Eigentum Salomos bezeichneten Sprüche in K. 10, 1 ff. und 25, 1 ff., sondern in der Hauptsache den Abschnitt K. 1—9. Hier haben wir nicht sowohl Sprüche, als vielmehr auf Erregung des Herzens und Willens gerichtete homiletische Ansprachen an die zu unterrichtende Jugend. Es sind ihrer mehrere und einander parallele, wie sich aus der öfteren Wiederholung derselben Gedankengänge und oft auch im Wortlaut identischer Sentenzen leicht beweisen lässt. Sie waren offenbar nicht dazu bestimmt, alle hintereinander weggelesen zu werden, ebensowenig wie die homiletischen Ansprachen, die in Dt. 5—11 dem Gesetzesunterrichte (von Dt. 12 an) vorausgestellt sind. In meinem zweiten Pentateuch von 1907 habe ich gezeigt, dass diese Reden bestimmt waren, der Rezitation und Auslegung des objektiv vorliegenden, wahrscheinlich in Pensa geteilten Gesetzes als empfehlende Einleitungs- oder Abschliessungsworte des Rezitators voranzugehen oder nachzufolgen, mochte nun das Gesetz, wie in K. 5—8, das sinaitische oder, wie in K. 9—11, das moabitische Bundesbuch sein. Ganz ebenso sind auch die Reden Prov. 1—9 in ihrer Beziehung auf das K. 10, 1 beginnende Spruchbuch zu begreifen. Wie die Sentenzen des Gesetzes durch Rezitation und Interpretation sich als Objekt des Unterrichts in den grossen Gemeindeversammlungen eigneten, so auch das Buch der Sprüche Salomos für den Unterricht der Jugend in der rechten Lebenskunst. Zu dem Behufe konnte es in Pensa zerlegt werden und konnte es pädagogisch rätlich erscheinen, den jedesmaligen Unterricht in den einzelnen Pensen mit Reden zu beginnen und zu schliessen, die in den warmen Tönen väterlich sorgenden Zuspruchs den Hörer einluden, das zu Hörende oder das Gehörte ins Herz zu fassen und zu bewahren. Vermutlich wurden diese Redestücke mit

einem sie unterscheidenden Vermerk (z. B. „folgendes sind Worte der Weisen") entweder bei den einzelnen Spruchgruppen an den Rand geschrieben oder zwischen dieselben eingefügt und sind sie erst später zusammengefasst und nach vorn an ihre jetzige Stelle geschoben worden, mit einer sicheren Ausnahme, wie ich nachher kurz zu zeigen gedenke.

Wie ein Kaufmann, der seine Ware durch laute Reklame dem Publikum anpreist (vgl. Jes. 55, 1 ff.), beginnt der Weise in Prov. 1, 2—6 die Vorteile aufzuzählen, die sein Unterricht den Zuhörern bringen wird, um dann zu sagen, dass die Furcht Jahves, deren Zucht die Toren nicht leiden wollen, die Grundlage und Grundbedingung zum Weisewerden sei (V. 7), und im unmittelbaren Anschluss daran den Gehorsam gegen die Eltern und die pietätvolle Bewahrung ihrer Unterweisung seinen Schülern zu empfehlen. Das gereiche dem jungen in die Welt hinaustretenden Manne nicht bloss zur Ehre, sondern bilde auch das schützende Gegengewicht gegen die Lockungen der sündigen Welt (V. 8 ff.). Offenbar beruht diese Gedankenverbindung auf der nach dem mosaischen Gesetze (s. oben S. 197f.) zu erwartenden Voraussetzung, dass der elterliche Unterricht in erster Linie die Furcht Jahves zum Inhalte hat, und dass die ausserdem eingeschärften Regeln kluger Lebensführung an ihr orientiert sind. Und weiter bekundet sie, dass der Redende selbst diesen Unterricht der Eltern fortsetzen und geflissentlich in demselben Geiste wie sie halten will. So kommt der Schüler in den Besitz und unter die Hut einer Denkweise, welche sich als die genuine und legitime im Volke Jahves einer anderen scharf gegenüberstellt, nämlich derjenigen, welche unter dem Einflusse ausländisch-heidnischen Wesens die Furcht Jahves als Regulator ausschaltet, die Befriedigung der Lüste des fleischlichen Ich für das höchste Gut ansieht und dazu als Mittel die gewissen- und schrankenlose Ausbeutung der Mitmenschen und aller menschlichen Verhältnisse im Dienste des eignen Ich als höchste Klugheit empfiehlt. Diese von aussen gleissende Weisheit, die in Wahrheit verderblichste Torheit ist, meint der Redner mit dem „fremden, ausländischen Weibe, die so einschmeichelnd zu reden weiss (2, 16), die ihren Jugendgeliebten verlassen und den Bund ihres Gottes vergessen hat" (V. 17, vgl.

6, 24; 7, 5. 25—27; 9, 13—18). Mit diesen Formeln wird sie für den wahren Israeliten als freche und schamlose Ehebrecherin gebrandmarkt, jener empirischen gleichend, die wir in der ergreifenden Episode 7, 6—23 den grundsatzlosen lüsternen Gecken in ihre Netze ziehen sehen.

Im übrigen finden wir dieselbe Aufforderung zur Bewahrung der elterlichen Gebote und Mahnungen mit denselben Ausdrücken auch in der 6, 20 beginnenden Ansprache, und in 4,3 ff. stellt der Redende sich selbst als einen solchen dar, der auch auf seines Vaters Gebote gehört hat. Auch ihm hat sein Vater gesagt: „Halte Dich an meine Gebote, so wirst Du das Leben haben“ (V. 4); aber, unter der Bedingung, nie von ihnen abzuweichen (V. 5 b), hat er ihm auch Anweisung gegeben, selber Weisheit zu erwerben (V. 5 a), ja ihr als dem kostbarsten Kleinod (V. 7, wo nach 8, 11 statt חכמה zu lesen ist חֲפָצִים) nachzutrachten, und wie der Perlenkaufmann in Mtth. 13, 45. 46 seine ganze Habe an ihren Erwerb zu wenden. Offenbar erzählt er dieses, weil seine Zuhörer auch solche Junge sind, welche zu dem festgehaltenen Schatze der Erkenntnis, den ihnen der Vater übermittelt hat, weitere hinzuerwerben wollen, und die in dem Vertrauen zu ihm gekommen sind, er werde wie ein treumeinender Vater durch seine Lehre den von ihren Eltern erhaltenen Unterricht in homogener Weise erweitern und vollenden.

Von hier aus verstehen wir, dass der Redende seine eigne Unterweisung als eine väterliche (מוּסַר אָב 4, 1) bezeichnet, dass er wie ein Vater den Zuhörer als „sein Kind“ auch da anredet, wo er ihm das Halten an dem im Elternhause Gelernten einschärft (1, 8; 6, 20), dass er aber auch sonst beim Beginne oder auch bei Höhepunkten und beim Abschlusse seiner Ansprachen den Ausdruck „mein Kind“ (בְּנִי) zur Anrede gebraucht (2, 1; 3, 1; 4, 10. 20; 5, 1. 20; 6, 1; 7, 1 und auch nach richtiger Lesung, wie sie die Versionen und die singularische Fortsetzung bezeugen, in 5, 7 und 7, 24), oder seltener „meine Kinder“ (בָּנִים) in 4, 1 (wozu zu vgl. 8, 32 im Munde der personifizierten Weisheit und in dem alphabetischen Lehrgedicht Ps. 34, 12) und endlich, dass, wo er von seinen Unterweisungen, Befehlen, Verwarnungen, Worten und Aussprüchen oder Sentenzen redet, er sie mit denselben Worten zur treuen Nachachtung empfiehlt,

und dem Gehorsam gegen sie sicheres Glück verheisst, wie er es hinsichtlich der Worte, Ratschläge, Gebote und Rügen der leiblichen Eltern tut.

In diesem allen bekundet sich, was in einiger Analogie mit dem Studium der griechischen Jugend in der Gefolgschaft der Sophisten, Philosophen und Rhetoren steht, dass es in Israel durch Einsicht und Charakter ausgezeichnete Männer gab (חכמים, מבינים), welche sich dazu erboten und darum angegangen wurden, die heranwachsende männliche Jugend im Anschluss an die elterliche Zucht und über das zu Hause erreichte Mass der Einsicht und Charakterbildung hinaus durch professionelle Mitteilung der Früchte ihres Nachdenkens und ihrer reichen Erfahrung zu fördern. Aus solchen Männern nahm David die Gouverneure seiner Prinzen, wenn in 1. Chron. 27, 32 der erste der beiden Genannten איש מבין וסופר genannt wird, d. i. „einsichtig und der Literatur" oder „der Wissenschaften kundig". Als solche müssen wir uns die יעצים, die רֵעִים der Könige oder der Prinzen denken, wie Ahithofel (2. Sam. 16, 23) und Jonadab (13, 3. 32—35). Auch das Buch Koheleth in seiner Urgestalt wird am besten als Vermächtnis des Gouverneurs eines vornehmen Jünglings an seinen Zögling begriffen. In solchen Fällen versteht es sich von selbst, dass der Dienst mit einem ehrenvollen Unterhalt gelohnt wird. Wir dürfen daher schliessen, dass, wo ein solcher Weiser den Jünglingen verschiedener Eltern verstattet, mit ihm zu verkehren, damit sie weise werden (Prov. 13, 20), sie dafür einen Ehrensold erhalten; und die schon angeführte Stelle vom Erkaufen der Weisheit 4, 5, namentlich aber das Wort 17, 16: „Wozu dem Narren Kaufgeld in die Hand geben, um damit Weisheit zu kaufen, wenn er doch kein Verständnis dafür hat?" bestätigen, dass dies Sitte war.

In diesem Jugendunterricht, den uns die Proverbien veranschaulichen, handelt es sich nun freilich dem Inhalte nach um eine religiös begründete Moral, die den Jüngling in den Stand setzt, die Aufgaben und die Anfechtungen des Lebens richtig zu erkennen und glücklich zu bestehen. Über die Form des Unterrichts wird uns Bestimmtes nirgends direkt gesagt. Nur auf dem indirekten Wege der Schlussfolgerung können wir erkennen, dass autoritative Spruchsammlungen die Grundlage

bildeten, dass diese rezitiert, interpretiert und durch signifikante Anekdoten illustriert wurden. Das ist leider nur etwas sehr Allgemeines; aber es setzt doch voraus, dass die Zöglinge Geschriebenes lesen, also auch schreiben entweder bereits konnten, wenn sie kamen, oder dass sie es von dem Morallehrer in und mit seinem Unterrichte erst lernten, ähnlich wie unsere alten Lateinschüler die Komödien des Terentius zuerst als Lautiermaterial, dann als Aufgaben für das Flektieren der Wörter, danach für die syntaktische Konstruktion der Sätze exerzieren mussten, ehe sie das eigentliche Buch nach seinem Inhalte und seiner künstlerischen Form geniessen und von dem Lehrer dazu angeleitet werden konnten, für ihr Leben und ihre Moral daraus Nutzen zu schöpfen.

In der Tat stellt das Leben dem Menschen nicht bloss moralische Aufgaben; um sich im Weltverkehr, auch für die Erfüllung dieser zu behaupten, bedarf er auch einer intellektuellen Technik für die Erledigung der Geschäfte, die ihm als einem Gliede der bürgerlichen Gesellschaft obliegen, insbesondere der Macht über das wichtigste Verkehrsmittel, die Sprache und die Schrift. Ich erinnerte schon oben (S. 201) daran, welches Interesse der israelitische Vater daran haben musste, dass seine Söhne rein und richtig hebräisch sprechen und lesen, also auch schreiben lernten. Um sie hierin über das Mass des eigenen Unterrichts hinaus zu fördern, konnte er sie ebensogut der erziehenden Hand eines Meisters anvertrauen, wie er es etwa nach den Proverbien tut, um sie in der Kunst eines weisen und glücklichen Lebenswandels zu festigen. Gab es hier einen professionellen Unterricht, so gewiss auch dort, und die natürlichste und wahrscheinlichste Annahme ist, dass beide eng miteinander verbunden waren.

Wir besitzen einen sehr bemerkenswerten Psalm von ganz individuellem Gepräge aus dem Munde eines Mannes, der nach Septuaginta zu den bnê Jonadab, also zu den der Kultur der sesshaften Israeliten abholden, alte nomadische Einfalt bewahrenden Rekabiten gehörte, nämlich Ps. 71. Dieser Mann, der auch seinerseits den Heiligen Israels sich zu preisen verpflichtet fühlt (V. 22), sieht, nunmehr ein Greis, auf ein so langes (V. 9. 18) und an auffallenden Schicksalen der Not und göttlicher

Errettung so reiches Leben (V. 19—21) zurück, dass er darum ein Gegenstand der Verwunderung geworden ist (V. 7), während er selbst es aus der Macht und Gnade begreift, mit der Gott sein von Kind an ausgeübtes Vertrauen geweckt und tatsächlich gerechtfertigt hat (V. 5. 6. 14ff.). Ein solches denkwürdiges Leben zu erzählen und zu ihrer Erbauung im Gedächtnisse der kommenden Geschlechter zu erhalten, das scheint ihm eine gern zu erfüllende Pflicht des Dankes gegen seinen Gott (V. 18). Das sicherste Mittel dazu wäre die Niederschrift. Aber während der Dichter des 40. Psalmes statt mit Opfern, lieber „mit (= עָלַי d. h. tragend, mit mir bringend) der Rolle eines geschriebenen Buches“ zu Jahve kommt, in welchem er nach V. 6. 10. 11 mit rückhaltloser Aufrichtigkeit von Jahves erfahrener Tugend zu Nutzen seiner Brüder berichtet, muss unser Dichter, wie er betont, sich mit mündlicher Erzählung begnügen; nur mit seinem Munde (V. 15) mit seinen Lippen (V. 23), mit seiner Zunge (V. 24) kann er dem Bedürfnis seiner Seele genugtun. „Denn ich verstehe mich nicht auf Schriftstellerei, auf die Kunst zu schreiben“ (V. 15 ספרות = γραμματείαν, wie statt γραμματείας, resp. πραγματείας in Sept. zu lesen sein wird, vgl. des Syr. hexaplaris: safrûtha). Er hat keinen menschlichen מְלַמֵּד (Prov. 5, 12 = Lehrer) gehabt, vielmehr „Du allein Elohim, (ziehe לבדך aus V. 16 in V. 17) bist von meiner Kindheit mein Lehrer gewesen, dass ich bis hierher deine Wunder erzählen konnte“. Aber Elohim unterrichtet nicht in der Schreibkunst; die muss man von menschlichen Lehrern erlernen.

Indem dieser Mann auf diese seine Sonderart ausdrücklich hinweist, gibt er zu verstehen, dass in dem Kreise seiner Zuhörer es die Regel ist, dass die ihm vergleichbaren Familienhäupter und öffentlich Redenden der Schrift kundig sind, und dass sie institutionelle Gelegenheit gehabt haben, die Schreibkunst zu erlernen. Das hängt zweifellos mit dem Gegensatze zusammen zwischen der Kultur der regelmässigen Tempelbesucher aus der festsitzenden Bevölkerung und der der Wanderscheiche, als deren einer dieser Mann bei seinem Erscheinen in Jerusalem und im Tempel ungewöhnliches Aufsehen erregt.

Gab es aber einen schulmässigen Schreibunterricht für die festsitzenden Bürger, der es mit der Kenntnis und richtigen

Handhabung der Lautbilder zu tun hat, so musste als Grundlage dafür ihm vorangehen der Unterricht im richtigen Sprechen. Denn der infans (das sprachlose Kind) passiert, ehe er plana voce reden kann, das Zwischenstadium des balbus und des balbutire, des Gestammels. Die Musik der Vokale im Munde der Erwachsenen vernimmt das Kind deutlicher als das verwirrende Geräusch der sie umgebenden Konsonanten, und indem das auf den Mund der Redenden gerichtete Auge mithilft, erfasst es die im vorderen Munde gesprochenen Explosivlaute besser und eher, als die des hinteren Mundraumes. Im Drange nach Mitteilung erwächst ihm daher von selbst eine eigene Sprache, in der die Konsonanten reduziert sind und die schwieriger zu sprechenden und erst später ins Gehör fallenden durch leichtere ersetzt werden; und die natürliche Akkommodation der im Frauen- und Kindergemach verkehrenden Erwachsenen, die, zumal die Sklaven, auch nicht alle richtig sprechen, dient dazu das Kind lange bei diesem stammelnden Jargon festzuhalten. Deshalb muss der zur vernehmlichen Rede und zur korrekten Schrift hinleitende Unterricht beginnen mit der Anweisung zur Unterscheidung und deutlichen Artikulation und Pronunziation der das Wort bildenden Laute, aber auch zur Unterscheidung der verschiedenen Flexionsformen, in denen das eine und selbe Wort je nach den Erfordernissen der Verbindung der Wörter zum sinnvollen Satze bald so, bald so erscheint. Denn das Kind hört zuerst nur den identisch bleibenden, den Sitz des Begriffes bildenden und hervorragend betonten Wortkern und empfindet die begleitenden Flexionssilben als bedeutungslose und willkürliche Zutaten; am liebsten spricht es in der Form einer langsamen Aneinanderreichung von Wortkernen, und das macht seine Rede eben wieder zum Gestammel. Mit dem erst auf der Grundlage der Unterscheidung der Laute im Gehör und im Sprechen möglichen Schreibunterricht ist es ebenso. Dem Schüler müssen die üblichen Lautbilder vorgemalt und gezeigt werden, welches Bild welchem Laute entspricht, damit er lesen lerne. Beim Vormalen wird auf die Grundfigur und auf die Zutaten aufmerksam gemacht, welche zur Unterscheidung von anderen ähnlichen oder zur leichteren Anreihung der folgenden Zeichen oder aus kalligraphischen Gründen, des ästhetischen

Wohlgefallens wegen die Grundfigur erhalten muss. Erst nach der Befestigung in diesen Elementen kann zum Diktat geschritten werden, bei welchem der Lehrer ganze Wörter und Sätze deutlich vorspricht und der Schüler die im Ohre haftenden Laute und Lautkomplexe für das Auge in gemalten Lautbildern wiedergibt.

An diese trivialen Dinge musste ich erinnern, um zum Schlusse drei signifikante Bibelabschnitte kurz zu besprechen, die nach meiner Meinung nur aus dem Hinblick auf solchen Schulunterricht sich richtig deuten lassen. Die beiden ersten finden wir im Buche Jesajas. Dieser Prophet, der, selbst ein Meister der Rede und der Schrift, auserwählte Jungen unterrichtet, um sie zu gleicher prophetischer Erkenntnis und Rede emporzuheben (s. oben S. 202), liebt es, den selbständig erkennenden und mit Gott umgehenden Frommen, als den לִמֻּדֵי יהוה (54, 13 vgl. Jer. 31, 33. 34), die Unselbständigen, Unmündigen in der Religion neben anderen Bildern besonders unter dem der Elementarschüler gegenüberzustellen, welche erst recht hören lernen müssen, was ihnen vorgesprochen oder vorgelesen wird (29, 18), um das blosse Murmeln und Stottern durch klare Rede zu ersetzen (29, 23; 32, 4; 35, 5. 6). Gott selber lehrt die Menschen, ihn in seiner Wahrheit zu erkennen, durch seine Gerichts- und Heilstaten (26, 9), aber um ihn in diesen zu erschauen, dazu bedürfen sie der Unterweisung durch die Mündigen, d. h. durch seine prophetischen Zeugen (30, 20. 21) wie z. B. die Jünger Jesajas, die in 35, 3. 4; 40, 1 dazu aufgefordert werden, oder Jesaja selbst, wenn er 28, 23—29 die gottgelehrte Weisheit des Bauern in seinem scheinbar unvernünftigen Wüten gegen den Acker und gegen die Garben auf der Tenne erkennen und nach dieser Analogie den Weg Gottes durch Zerstörungsgerichte zur Herstellung des Heiles auf Erden begreifen lehrt. Die Vollendung dieses prophetischen Amtes sehen wir aber in dem Knechte Jahves, der endgültig seinem Volke zur Gerechtigkeit und der in Finsternis sitzenden Heidenschaft zum Lichte zu verhelfen berufen ist, der dabei den glimmenden Docht schont und das eingeknickte Rohr heilt, allen Zwangs- und Gewaltmitteln abhold, weil es ihm um Herstellung der Gerechtigkeit in ihrer vollen Wahrheit zu tun ist (42, 6. 3. 4). Die

hierin angedeutete Tätigkeit suchender Liebe und barmherziger Pflege an den Seelen der Schwachen wird uns nun in dem Passus 50, 4—9 in dem Bilde eines Elementarunterrichtes an den Unmündigen veranschaulicht.

1. Dieser Abschnitt ist der Form nach Zitat aus einer eigenen Rede des Knechtes Jahves, in der er ebenso wie in 49, 1ff. sich selbst vor den Zuhörern kennzeichnet. Er redet darin von dem sonderlichen Berufe, den Jahve ihm gegeben und zu dem er ihn ausgerüstet hat, als von einem Dienste an den Ohnmächtigen, sodann von der opferwilligen Treue, mit der er trotz aller tätlichen Beschimpfungen, die er ihm eintrug, darin unentwegt ausgehalten hat, und endlich von dem sieghaften Glauben an den Gott, dessen Sache er führte, kraft dessen er innerlich sich schon jetzt als Triumphator über seine Feinde weiss. Der diese Worte seines Knechtes Zitierende ist aber kein geringerer als Jahve, der sich damit zu dem Glauben seines Knechtes als zu der Wahrheit bekennt. Denn Jahve redet vorher (50, 1—3) und nachher (v. 10 und 11) zu denselben Leuten und verwendet die fixierten Worte seines Knechtes als einen urkundlichen Beleg für das, was er jenen vorzuwerfen hat. Das ist aber, dass sie, obwohl Kinder der israelitischen Gottesgemeinde, wider Jahve und die Forderungen seiner Propheten, statt sich in Geduld und in hoffendem Glauben an Jahve unter das Joch politischen Druckes zu beugen, das er hat über sie kommen lassen, den Weg der Schürung der blinden Volksleidenschaft zum Losbruch in blutiger Revolution beschritten haben (V. 10. 11). Und weiter, dass sie die hierin liegende tatsächliche Ablehnung der dem wahren Israeliten ziemenden Hoffnung auf Jahves allmächtige Hand (V. 2. 3) mit der Erklärung beschönigen, dass Jahve erfahrungsmässig seinerseits davon abgelassen habe, die von dem Bundesgotte zu erwartende hilfreiche Teilnahme seinem Volke zu erzeigen (V. 1).

Um diese Beschönigung als eitle Lüge zu erweisen, und um urkundlich zu belegen, dass er doch dem durch eigne Schuld leidenden Volke (V. 1) nahe gewesen und, freilich ohne Erfolg (V. 2), es zu sich geladen habe, um ihm zu helfen, zitiert Jahve die Worte seines Knechtes, der von einer Tag für Tag an ihn ergangenen Offenbarung Jahves zum Nutzen der Hilfsbedürftigen

zu sagen weiss und von der hingebenden Treue, die er in der damit gesetzten Aufgabe erwiesen habe (V. 4. 5), der ferner die stets erfahrene Hilfe rühmt, mit der Jahve ihn in den Stand gesetzt hat, in dem gewissen Glauben des endlichen Sieges seiner Sache schon jetzt alles Leid zu überwinden und den moralischen Sieg über seine Widersacher zu behaupten (V. 6—9). Die Angeredeten haben also in diesem seinem Knechte den Jahve nahe gehabt, in seiner Unterweisung und in seinem vorbildlichen Wandel die göttliche Anweisung über den zur Freiheit und zum Siege führenden Weg. Und wiederum, wenn Jahve den Angeredeten androht, er werde sie mitleidslos in den Konsequenzen ihrer selbst erwählten Wege untergehen lassen (V. 11), weil sie, der Gottesfurcht bar, die ihnen in diesem Manne durch Lehre und persönliches Vorleben angebotene heilsame Wahrheit verachtet haben (V. 10), so ist diese Beschuldigung ebenfalls urkundlich erhärtet, sofern in den zitierten Worten (V. 6 und 7) der Knecht von den Beschimpfungen und Misshandlungen redet, mit denen ihm von seinen Volksgenossen sein Dienst gelohnt worden ist, weil er ihnen bei ihren gottlosen und gewalttätigen Plänen ein Ärgernis und ein Hindernis war.

Was nun aber die Worte anlangt, in denen der Knecht Jahves, seine Berufung und Ausrüstung zum Zeugen der Wahrheit ausdrückt, so sind sie bildlich wie 49, 2. An der letzteren Stelle ist dem Zusammenhange mit 42, 8 entsprechend, der Gedanke des durch sein Zeugnis zu erkämpfenden Sieges Jahves über die Abgötter mit den Worten ausgedrückt: „er machte meinen Mund wie ein scharfes Schwert, das er in seiner Hand führen wollte, er machte mich zu einem gespitzten Pfeile, den er in seinen Köcher steckte". Aber in 50, 4 ff. handelt es sich um den Unterricht in der heilsamen Wahrheit für die durch schwere Schicksale des Gottesvolkes ratlos und religiös unsicher gewordenen Zeit- und Volksgenossen, den der Knecht Jahves leisten soll. Es kann also nicht wunderlich erscheinen, wenn der Gegensatz zwischen dem Gottes Willen klar Erkennenden und den seiner unkundigen Genossen, denen er doch helfen soll, unter dem Bilde einer Schule gedacht wird, wo, wie in der altrömischen Schule, Eliteschüler mit den noch unwissenden Anfängern zusammensitzen. Denn sofort im Anfang

(V. 4) sagt er, Jahve habe ihm eine Zunge gegeben, wie sie die ausgelernten Schüler haben, und dieses zu dem Zwecke, dass er die im Sprechen von Wörtern und Sätzen, wie wenn ihre Kraft erschöpft wäre, Steckenbleibenden mit seiner Hilfe leite und weiter führe. Denn statt לָעוּת ist zu lesen לִרְעוֹת, zu verstehen nach Prov. 10, 21 (s. meinen Deuterojesaja S. 49) ferner ist יְעַף דָּבָר oder besser יְעַף ד׳ auszusprechen und als Objektsakkusativ zu fassen. Der Ausdruck ist wie יְגִיעַ כֹּחַ Hi. 7, 17 und רְפֵה יָדַיִם 2. Sam. 17, 2, und hat sein Gegenteil in dem unbildlichen Ausdrucke נְבוֹן דָּבָר 1. Sam. 16, 18 und in dem bildlichen מְהִיר דָּבָר, den wir aus Jes. 16, 5 und 32, 4 sicher erschliessen können. Es stehen sich also in der Schule des prinzipalen Lehrers gegenüber der zungensichere Eliteschüler, der korrekt artikulieren, klar und mit richtiger Betonung Wörter und Sätze so sprechen gelernt hat, dass der Hörer sie richtig verstehen kann, und ihm zur Hut und Leitung übergeben, solche, deren Sprechen noch ein hilfloses ohnmächtiges Stammeln ist. Von jenem, der ihnen das Richtige in vollkommener Klarheit vorspricht, sollen sie erst allmählich das behende und klare Sprechen lernen.

Wenn er dann fortfährt, dass in Verfolg dieser einmal für immer erfolgten Ausrüstung zu klarer Rede, Jahve ihm Morgen für Morgen, wie zur Instruktion für das jedesmalige Tagespensum (vgl. Zeph. 3, 5), das Ohr auftue, um zu hören und zu verstehen, was Jahve ihm mitteilt, so völlig, so korrekt, wie es der prinzipale Lehrer von seinen ausgelernten Musterschülern erwarten kann, so will er damit offenbar sagen, dass die konkrete Gestalt, die er jedesmal der einen und selben Wahrheit in Anpassung an die wechselnden Umstände und Bedürfnisse zu geben hatte, ihm jedesmal ebenso von Gott eingegeben wurde, wie die grundlegende Erkenntnis, die ihm ein für allemal die Zunge des Eliteschülers verliehen hat.

Aus dem allen ergibt sich, dass dem Propheten aus dem bürgerlichen Leben das Bild einer Schule vorschwebt, deren Meister seine ausgelernten Schüler beim Unterricht der unmündigen Anfänger gebraucht, indem er ihnen die jeweiligen Aufgaben und die Methoden ihrer Lösung mitteilt, und sie durch musterhaftes Vormachen und hilfreiches Eingreifen die Ungeübten

zum eignen Versuch anregen und sie allmählich von den Versuchen zur gelungenen Leistung führen. Und auch das gehört zum Bilde dieser Schule, dass die ihrer Ohnmacht bewussten lernbegierigen Schüler die Hilfe des Musterschülers gern annehmen und es ihm Dank wissen, diejenigen aber, welche nichts von ihm lernen wollen, durch hinterlistige Streiche und brutale Beschimpfungen ihn der Autorität zu entkleiden suchen, die seine Leistungen ihm gesichert haben. Ist hier der Unterricht als Unterweisung im richtigen Sprechen der Laute und Lautkomplexe gedacht, so an der zweiten Stelle des jesajanischen Buches als Unterricht in der Buchstabenschrift.

2. Das ist der Abschnitt 28, 9 ff. Denn hier wird, wenn auch in Frageform, aus dem allgemeinen Begriffe des Unterrichtes als einer Mitteilung von Erkenntnis und Anleitung zur Lösung von Aufgaben (V. 9^a), die Spezies des Elementarunterrichtes hervorgehoben (V. 9^b), um diesen nach seiner Eigenart zu veranschaulichen, wie es in V. 10 unter כִּי in dem Sinne von „dass“, „so dass“ geschieht, vgl. die Fragesätze Gen. 20, 9; 31, 36; Jes. 7, 13. Denn dieser Vers gehört mit in die Frage V. 9: „soll er etwa die eben von der Brust Entwöhnten unterrichten, dass er, wie man dort zu reden pflegt, unterrichtend sagte: Ein Çau zum anderen Çau usw.“. Denn in V. 11, dessen כִּי nach dieser Frage bedeutet „ja, gewiss, allerdings“, wird mit den Worten „wird er reden zu diesem Volke, das seine deutliche Unterweisung zum Heile nicht hat hören wollen“ (V. 12), vorausgesetzt, dass in V. 9. 10 Jahve es ist, von dem gefragt wurde, ob er seine Unterweisung in das Kleinkinderzimmer verlegen solle. Wiederum setzt der Ausdruck „durch Leute stammelnder Lippe und einer fremdartigen Sprache“ werde Jahve zu dem widerspenstigen Volke reden, voraus, dass in V. 10 veranschaulicht war, wie der Lehrer der kleinen Kinder sich in der Bezeichnung der vorgeführten Anschauungsgegenstände den Lallwörtern akkomodiert, in denen sie stammeln, und die in ihrem Ohre haften bleiben. Der Lehrer redet da eine Sprache, die die Erwachsenen in ihrem Wissensstolze als Kauderwelsch verachten, während die Unmündigen sie verstehen und durch sie in der Erkenntnis gefördert werden.

Es ist also verkehrt, in den berühmten Ausdrücken in V. 10^a

sinnvolle Wörter oder abstrakte Begriffswerte finden und für die bloss räumlich zusammengereihten eine jenen Begriffen entsprechende innere Verbindung durch willkürlich ergänzte Prädikate herstellen zu wollen. Ich sage „bloss räumlich", weil der Lehrer mit den Fingern auf eine Fläche deutet, wenn er in V. 10[b] sagt: „eine Kleinigkeit hier, eine Kleinigkeit dort". Die unterrichteten Kinder sollen also die Kleinigkeiten wahrnehmen und beachten oder selbst ergänzend herstellen. Denn auch die vorhergehenden Worte: Çau la çau. Qau la qau sind Worte des Befehls, wie: „Israel zu (לְ) deinen Hütten" (1. Kön. 12, 16) oder „ein jeder zu seinen Hütten" (2. Sam. 20, 1), wobei aus dem „zu" der Begriff der Bewegung, des Gehens ergänzt wird, also anders gemeint, als die sonst vergleichbaren: פה לפה in 2. Kön. 10, 21; 21, 16 (vgl. Esr. 9, 11), אחת לאחת Koh. 7, 27 oder לאחד אחד Jes. 27, 12. Denn hier ist der Ausdruck für das Zusammenkommen aller Individuen derselben Gattung lediglich adverbielle Näherbestimmung einer ausdrücklich ausgesagten Tätigkeit. Dagegen entsprechen ganz genau יד ליד Prov. 11, 21; 16, 5 und יד לפה Prov. 30, 32. Hier ist der Rat oder das Gebot „die Hand an den Mund!" so viel wie: „Geselle dem sich öffnenden Munde die ihn zuhaltende Hand bei", d. i. halte den Mund, schweige! Dort „die eine Hand zur anderen Hand!" ebenso = „füge die eine Hand zu der anderen", d. h. nimm beide Hände zusammen! Die daran geknüpfte Folge: „so wird er (der Vermessene 16, 5) nicht straflos ausgehen" oder (11, 21) „so wird der Bösewicht nicht straflos ausgehen, dagegen der Same der Gerechten gerettet sein", gibt dem Befehle, beide Hände zusammenzunehmen, den syntaktischen Wert eines Bedingungssatzes, „wenn Du das tust, wird dieses Resultat entstehen". Da bedeutet dann freilich die Forderung, beide Hände zusammenzunehmen, nicht: strenge alle deine Kraft an, so wirst Du für die genannten Menschenklassen dieses Schicksal schaffen. Denn das ist die Sache Gottes, von dem an beiden Stellen gesagt wird, ihm seien die Bösen ein Gegenstand des Abscheus, wie die Rechtschaffenen ein Gegenstand des Wohlwollens. Dass Gott in seinem Herzen so gestimmt ist hat der Weise aus dem tatsächlichen Geschicke beider Menschenarten erkennen gelernt. Dem jungen Manne, dem er dieses

sagt, könnte der viel gehörte Einwand kommen, dass es in der Realität doch auch dem Guten schlecht und dem Bösen gut ergehen mag. Diesen Einwand schneidet der Weise mit diesen Worten ab. Dann ist aber die erwartete Wirkung in der Erkenntnis des Angeredeten zu suchen, und die Hand ist mit ihren 5 Fingern als Zähl- und Rechnungsmittel gedacht. „Wenn Du alles zusammenzählst, alles zusammennimmst, dann wird sich Dir dieses Resultat ergeben, dass der Böse nicht unbestraft bleibt“.

Demnach kann unser Satz nur gedeutet werden als Aufforderung des Lehrenden an den Schüler: „Füge zu dem einen Çau ein anderes Çau: mache, dass zu dem ersten ein zweites hinzukomme!“ und es fragt sich nur, was Çau in diesem Zusammenhange bedeutet. Da Çau in der Sprache der Gebildeten nicht vorkommt — denn in Hos. 5, 11 ist שָׁו = μάταια der Sept zu lesen — und da des Reimes wegen das folgende Qau ihm nachgebildet und nicht mit קַו in dem hier unbrauchbaren Sinn „Messschnur“ zu identifizieren ist, so habe ich längst gelehrt, wie Bredenkamp, der Prophet Jesaja 1887, S. 167 aus dem Kollegheften eines meiner Schüler mitgeteilt hat, dass das Silbenpaar Çau und Qau die Namen für das Konsonantenpaar צ und ק seien, in bequemer Kürze und in Akkomodation an die Lallwörter der Kinder gebildete Bezeichnungen der zu sprechenden Mitlaute und ihrer zu malenden Bilder, welche man mit der Analogie der einsilbigen alten Buchstabennamen Wau und Thau rechtfertigen konnte.

Dieser Ersatz der alten Namen durch kurze aus Konsonant + Vokal, eventuell aus Vokal + Konsonant gebildete Silben war historisch und pädagogisch gerechtfertigt. Denn die alten Namen waren zuerst Namen für die Dinge, die das Bild des Buchstabens dem Auge zeigte; sie gebrauchen, hiess von dem Kinde fordern, dass es den Namen der Dinge für sich ausspreche und dann den Anfangslaut dieses Namens isoliere und nur ihn ausspreche, wo immer in der Schrift jenes Dingbild erschien. Aber in der Entwicklung der Schrift hörten die Buchstaben allmählich auf, deutliche Bilder der Dinge zu sein, deren Name den von ihnen allein gemeinten Anlaut darbot, und die altüberlieferten Buchstabennamen konnten um so schwerer mit dem

jeweiligen Lautbilde gereint werden, als sie zum Teil aus fremden Dialekten stammten und, wenn überhaupt alle, nur dem Gelehrten verständlich waren. Als Lautbezeichnung hatte nur ihr erster Buchstabe oder ihre Anfangssilbe Wert für das Ohr des Lernenden; alles übrige war nutzlose und beschwerliche Zutat. Daher begreift sich die vernünftige Tendenz, im Unterricht der Unmündigen den Lautbildern den Namen zu geben, den sie hören, wenn der Laut ihnen vorgesprochen wird. Bei Konsonanten ist das nur mit Vokal möglich, also in der Gestalt der einfachsten Silbe; und die Konsonanten kommen in ihrer unterschiedlichen Eigenart und Pronuntiationsweise am deutlichsten zu Gehör, wenn der ihnen zuzugesellende Vokal bei allen identisch ist. Am vollsten zur Durchführung gebracht ist dieses Verfahren im römischen Alphabet, wenn man es mit dem griechischen vergleicht. Dort steht griechischem Βῆτα der Name Be gegenüber, und so ist bei allen Explosiven der identische Vokal e die Regel: be, pe, ge, ce, de, te. Ebenso bei den Dauerlauten, wo in feinem Instinkte der Vokal vorangesprochen wird: ef, el, em, en, er, es. Unwillkürlich ignoriert das aufmerksame Ohr den identischen Vokal und konzentriert seine Wahrnehmung auf die wechselnden Konsonanten, um sie unterscheiden und genau wiedergeben zu lernen.

Aber auch im Griechischen ist diese Tendenz streckenweise wahrnehmbar. Den gegebenen Reimen Ζῆτα, Ἦτα, Θῆτα, stehen die nach Πῖ gebildeten Namen der Doppellaute Φῖ, Χῖ, Ψῖ und Ξῖ gegenüber und das aus den alten Namen מים und נון verkürzte Reimpaar Μῦ und Νῦ. Desgleichen im Arabischen z. B. bei bâ, fâ, jâ, râ, tâ. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass wie dem arabischen tâ das hebräische Thau, Thaw, so dem râ ein Rau, Raw entspricht, und aus griechischem Ῥῶ darf auf ein semitisches Rau, Raw geschlossen werden. Die alten Onomastika deuten sogar den hebräischen Buchstabennamen Wau, Waw = ἐν αὐτῷ, in eo, d. h. ihnen klang Wau wie weichgesprochenes בו. Dann hätten wir zu dem çau, qau ein wirklich vorhanden gewesenes rau hinzuzunehmen und die Möglichkeit zu setzen, dass man auch çô, (vgl. Hieron., der an unserer Stelle צו mit sordes, d. i. צו(אה) wiedergibt) qô, rô gesprochen hat. Auf alle Fälle hat Jesaja diese Wörter nicht frei erfunden,

sondern aus einem Alphabet der rudes das Buchstabenpaar çau oder çô und qau oder qô frei herausgegriffen.

Weshalb? Weil er die Worte „hier eine Kleinigkeit, da eine Kleinigkeit“ nachbringen wollte. Denn gerade die Figuren dieser beiden Buchstaben fordern dazu auf, den senkrechten Grundstrich, die hasta, oder eventuell beim qau den gegenüber dem alten צ verschobenen Kreis von den zugetanen Strichelchen und Öhrchen zu unterscheiden, jene zuerst zu malen und diese nachzutragen. Wir erhalten also folgendes Bild. Auf der Tafel steht am Anfange einer Reihe ein Musterçau gezeichnet, darunter am Anfange einer zweiten ein ebensolches Qau und der Lehrer verlangt vom Schüler, in beiden Reihen weitere dem ersten gleiche Bilder hintereinander zu malen; bei der Ausführung die Tätigkeit des Knaben überwachend, sagt er: hier muss noch eine Kleinigkeit ergänzt werden. Oder er nimmt die unsichere Hand des Knaben in seine Hand, und nachdem so das Grundelement hergestellt ist, sagt er: so, nun fügen wir hier noch diese Verzierung hinzu.

Es würde mich zu weit führen, wenn ich die Bedeutung dieses Abschnittes für die bisher nur unbefriedigend aufgeklärte Komposition der ganzen Rede in Jes. 28 darlegen wollte. Mir genügt, erwiesen zu haben, dass Jesaja in Jerusalem von einem methodischen Elementarunterricht für Kinder wusste, in dem nicht bloss das korrekte Sprechen, sondern auch das Lesen und Schreiben gelehrt und geübt wurde. Ich wende mich nun zu dem dritten Abschnitte, um zu zeigen, dass was bei den Griechen und Römern eine höhere Stufe des Unterrichtes bildete, auch das Niederschreiben von Diktaten aus erprobten Dicht- und Spruchwerken und von Vorträgen des an solcher Literatur gebildeten Lehrers bei dem alten Israel in Übung war.

3. Ich meine damit die Verse Prov. 22, 17—21. Dieselben gehören, wie es scheint, einem Anhange zu den vorhiskianischen Sprüchen Salomos an, und die Ausleger haben richtig herausgefühlt, dass hier ein ebensolcher Ton herzandringenden Zuspruches überwiegt, wie in den Ansprachen, die dem alten Spruchbuche 10, 1ff. in den Kapiteln 1—9 vorangeschoben sind. Gewöhnlich nimmt man dabei an, dass hier zwei Sammlungen vorliegen, nämlich 22, 17—24, 22 und 24,

23—34, dass diese etwa in derselben Zeit wie K. 1—9 entstanden und später mit dem Buche 1—22, 16 vereinigt worden seien. Dabei ist aber die von mir oben als Wirklichkeit behauptete Möglichkeit ausser acht gelassen, dass eine und dieselbe Diaskeuase die in das alte Spruchbuch mit einem Vermerke eingewebten oder auch am Rande zugeschriebenen paränetischen Ansprachen des Lehrers, mit denen er das Unterrichtspensum anfing oder beschloss, für sich herausgehoben und den grössten Teil derselben zusammen an den Anfang versetzt, den kleineren aber in gleicher Weise zum besonderen Nachworte gemacht hat. Am Rande der alten Schriften standen aber auch Erläuterungen und Varianten zum Text, die oft erst am Ende eines Abschnittes oder des Buches in den Text aufgenommen wurden. So ist zweifellos 24, 30—34 eine mit Erzählung verbundene Variante zu 6, 9—11; und Sätze wie 23 15. 16. 27. 28 können nur im Zusammenhange mit den Reden der personifizierten Weisheit in 1, 20ff.; 8, 4ff.; 9, 1—12 und den Schilderungen, die der Lehrer von ihr gibt 2, 10; 4, 6—8; 7, 4 verstanden werden. Denn das Subjekt, das in 23, 15 sagt: „Mein Kind, wenn dein Herz weise geworden, so wird gleichzeitig mein Herz voll Freude, und (V. 16) meine Lippen (so nach Sept.) jubeln, wenn deine Lippen (vgl. 8,6) Wahrheit reden“, ist offenbar dasselbe, das 8, 31 sagt: „Ich habe mein Ergötzen an den Menschen“ und zu denen, die ihm durch Verachtung dieses Ergötzen unmöglich gemacht haben: „Ich werde eurer lachen und spotten bei eurem Untergange“ in 1, 26, und das ist die personifizierte Weisheit, die da „liebt, die sie lieben“ (8, 17). Nur sie, deren „Wege Ergötzung und Wohlfahrt“ sind (3, 16), kann fordern: „Lass deine Augen meine Wege beachten“ (23, 26[b]), nur sie, die „zugunsten ihrer Jünger ihr Inneres ausströmt“ (1, 23), kann verlangen: „Gib mir dein Herz, mein Kind“ (23, 26[a]); denn sie soll man „lieben“ (4, 6), „umarmen“ (4, 8), zu ihr soll man sagen, wie der Bräutigam des Hohenliedes (5, 2): „Meine Schwester“ nach 7, 4; sie will in das Herz einziehen, um zugleich über ihrem Jünger schirmend zu wachen (2, 10. 11) und ihn insbesondere vor dem verderblichen Weibe, der Fremden, der Ausländerin zu bewahren (2, 16; 7, 5; 9, 13); und eben diese unheimliche Figur erscheint auch

hinter 23, 26 in V. 27. 28. Also sind auch diese Sätze entweder Varianten oder Fragmente von Ausführungen, welche mit den Parallelreden in K. 1—9 zusammengehören, und man hat kein Recht, von nur gerade zwei Anhängen 22, 17—24, 22 und 24, 23—34 zu reden.

Veranlassung dazu hat nur der äussere Umstand gegeben, dass man in 24, 23 eine Überschrift sah, welche Sprüche von Weisen ankündigte, und indem sie zu lauten schien: „Auch diese gehören den Weisen zu", voraussetzte, dass eine erste Sammlung solcher Sprüche Weiser vorangegangen sei, und der andere Umstand, dass in 22, 17 „Worte Weiser" der Nachachtung empfohlen werden. Aber im jetzigen hebräischen Texte steht hier keine solche Überschrift. Was da steht: „Neige dein Ohr und höre auf die Worte Weiser und richte dein Herz auf meine (d. i. die von mir vorgetragene) Erkenntnis", das kann auch der Salomo des in 10, 1 beginnenden Buches sagen. Denn er hat gesagt: „Die Zunge der Weisen lehrt gut" (15, 2); „die Lippen der Weisen streuen Erkenntnis aus" (15, 7), und wenn er den Toren darum gescholten hat, dass „er nicht zu den Weisen geht" (15, 12), so will er, dass man „mit den Weisen gehe, um dadurch weise zu werden" (13, 20). Diesem Salomo muss es auch möglich sein zu sagen: „Höre auf die Worte der Weisen und beherzige meine Lehre, in der ich Worte der Weisen reproduziere oder der ihrigen analoge Lebenserfahrung ausspreche".

Vollends aber ist das, was hierauf folgt, in 22, 19—21 nicht Überschrift, sondern Aussage eines Mannes, der auf den vollbrachten Unterricht zurücksieht und den Schüler entlässt. Nach ihr erwartet man aus seinem Munde nichts mehr. Dazu kommt, dass, wenn wir V. 17—21 wegdenken, V. 22. 23 sich als paränetische Erläuterung zu V. 16 verhält, die mit ihm zusammenstehen sollte. Denn dort wird mit einem an 11, 24 erinnernden Rätselworte gesagt: „Es gibt einen (stelle יֵשׁ vor עֹשֵׁק wieder her), der den Geringen drückt, um ihm nachher die Hülle und Fülle zu verschaffen, und der dem Reichen Gaben spendet, nur damit er nachher Mangel leide." Was soll man daraus lernen? Das sagt V. 22. 23: „Beraube den Geringen nicht darum, weil er jetzt ein Geringer ist, denn Jahve wird ihm zu

seinem Rechte verhelfen.“ Denn Jahve ist unter dem Einen gemeint, der in der Leitung der Menschengeschicke so wunderlich verfährt, wie V. 16 sagte. Eine ebensolche Erläuterung ist 23, 12—14 zu 22, 15 und wiederum 23, 10. 11 zu 22, 28.

Dass aber 24, 23 ursprünglich nicht als Ankündigung eines zweiten Anhanges gemeint sei, lässt sich leicht zeigen. Erstens widerspricht die Deutung des ל in לחכמים als Einführung des Autors allen anderen Überschriften in diesem Buche, und zweitens brauchen wir die angebliche Überschrift als Prädikat im Satze. Denn בַּל טוֹב als verneinendes Prädikat im einfachen Aussagesatze ist unhebräisch und gegen das ausnahmslose לא טוב in den Proverbien (17, 26; 18, 5; 19, 2; 20, 23; 25, 27; 28, 21). Der Schreiber hat mit den Konsonanten בלטו nichts anfangen können und sie nach 18, 5; 28, 21 so auslegen zu müssen geglaubt, als sollte das Prädikat טוב durch בַּל verneint sein. Eben diese beiden Stellen haben mit ihrem infinitivischen Subjekt ihn auch verleitet, הַכֵּר zu schreiben statt des nach אֹמֵר in V. 24 zu erwartenden Partizips, und zwar wegen אֵלֶּה, im Plural = מַכִּרֵי. Der ursprüngliche Text lautete מַכִּרֵי פָנִים בְּמִשְׁפָּט und das dann folgende בלטו sollte gesprochen werden בַּלָּטוְ, d. i. „im geheimen, aber“ (oder: und) + V. 24. Dann haben wir einen Fortschritt a minori ad majus: das minus sind die, die heimlich bei allen Gerichtsverhandlungen und Rechtsgeschäften, an denen sie als Kläger, als Zeugen, als Schöffen, als Gerichtsvorsitzende beteiligt sind, also aus geheimer Liebedienerei und Streberei, sei es nach oben oder nach unten, die Parteien nach ihrer verschiedenen sozialen Stellung günstiger oder ungünstiger behandeln, ohne darum den Buchstaben des Gesetzes oder der Gerichtsordnung offenbar zu brechen. Von diesen geht es in V. 24 zum majus, zu denen, die durch direkten öffentlichen Urteilsspruch den notorisch Schuldigen für gerecht erklären (vgl. 17, 15). Diesem frechen offenen Angriff auf das gemeine Rechtsbewusstsein entspricht die ihnen angedrohte allgemeine Empörung des Volkes, die des Urhebers nur als eines Verfluchten gedenken lässt. Dieser Aussage über den öffentlichen Rechtsverderber muss ein Prädikat über die vorangegangen sein, die verborgener Weise den Prozess durch Gunst oder Missgunst beeinflussen, und zwar, da V. 23b die Subjektsbezeichnung ist,

in V. 23 a. Übersetzt man aber, wie die gewöhnliche Aussprache verlangt: „Auch diese gehören den Weisen zu“ oder „auf die Seite der Weisen“, so ist das das Gegenteil von dem, was wir erwarten müssen; denn in kluger Berechnung zwar erwarten sie persönliche Vorteile von ihrer Gefälligkeit, und in kluger Weise vermeiden sie den Schein des Rechtsbruches. Aber das ist kurzsichtige Klugheit, nicht die auf der Gottesfurcht beruhende Weisheit. Es ist also לחכמים zu deuten = לֹא חֲכָמִים, der Plural von לֹא חָכָם in Hos. 13, 13. Damit ist gesagt, dass ihre vermeintliche Klugheit sich durch ihre Folgen als kurzsichtige Torheit erweisen werde. Wenn man nun übersetzt: „Auch diese sind Unweise, (alle) die heimlich Parteilichkeit üben im Gerichte“, so weist das spannende אֵלֶּה voraus auf die darum als gewichtig empfundene nachfolgende Subjektsbezeichnung, wie es dem Gegensatze dieses Subjektes zu dem in V. 24 Behandelten entspricht. Das ist eine Redefigur, ähnlich wie in den Sprüchen 6, 16; 30, 15. 18. 29, und ganz gleich wie אֹל זה in Jes. 66, 2 und בזאת in Jer. 9, 23. Was endlich das גַּם anlangt, so kann es, da von keinen לֹא חכמים unmittelbar vorher die Rede gewesen ist, nicht rückwärts bezogen werden, als bringe es eine zweite Klasse von Unweisen zu einer ersten hinzu, sondern nur vorwärts, so dass es den 23. Vers mit dem 24. verbindet, ganz genau wie Jes. 49, 15 גַּם sich auf den mit ואנכי eingeleiteten Satz bezieht. Es ist also zu übersetzen: „Auch diese schon gehören zu den Unweisen, die da heimlich Parteilichkeit üben; der aber den Frevler für einen Gerechten erklärt, den verfluchen die Völker“, und zu umschreiben: Wenn schon diese als Unweise zu schelten sind, wieviel schwerere Schelte und Fluch ziehen sich jene zu!

Demnach ist 24, 23 a keine Überschrift von Neuem; das bestätigt sich auch dadurch, dass der hier betonte Gedanke, der gottfürchtende Weise dürfe sich im Verhalten zu seinen Mitmenschen nicht durch den äusseren Schein bestimmen lassen, auch in den vorangehenden Sprüchen übergewichtlich hervortritt. Denn wie 24, 17, so warnt vor der Eifersucht auf das gegenwärtige, doch nicht beständige Glück der Bösen auch V. 19. 20. In V. 21. 22 wird dem positiven Befehl: „Fürchte den (ewig herrschenden) Jahve, so wird er dich erretten“ (statt

ומלך zu lesen יִמְלֹךְ, der Satz wie 20, 22; Hi. 22, 21), die Warnung hinzugefügt: „Mit den (irdischen) Gewalthabern (lies: עם מֹשְׁלִים) vermenge Dich nicht“, weil sie nach V. 22 im nächsten Augenblicke ihre Herrengewalt verlieren können. Endlich in V. 15—18 wird davor gewarnt, den jeweiligen Unfall eines Frommen oder eines Widersachers als ein definitives Urteil Gottes über ihren persönlichen sittlichen Wert anzusehen. Liegt dieselbe Verwarnung auch in den Sätzen V. 23. 24 verborgen, so ist es ein Faden der Ideenassoziation, der sie aufs engste mit den vorangehenden verbindet und jede Trennung durch eine Neues ankündigende Überschrift verbietet.

Um so verwunderlicher ist es, dass der Abschreiber die Worte לא חכמים als לַחֲכָמִים und mit גם אלה zusammen nach der Analogie von 25, 1 als Überschrift einer zweiten Reihe von Sentenzen unbestimmter Weiser gedeutet hat. Er wird sich dabei ebenso wie bei der Entzifferung von בַּל טוֹ in בַּל טוב V. 23, auf vergleichbare Stellen gestützt haben. Und das war zweifellos der zuletzt zu besprechende Abschnitt 22, 17 ff., aber mit einem anders als im jetzigen Hebräer gestalteten Anfange. Derselbe ist uns glücklicherweise in Sept. erhalten. Denn hier lautet V. 17: λόγοις σοφῶν παράβαλλε σὸν οὖς καὶ ἄκουε ἐμὸν λόγον d. i. hebr. אל דברי חכמים הט אזנך ושמע דְּבָרִי. Für den Sinn, den Sept. diesen hebr. Worten gaben, indem sie אֶל דְּבָרַי als Objekt zu הט אזנך aussprachen, ist die Wortstellung unnatürlich. Sie findet sich ähnlich zwar 4, 20 und 5, 1; aber da geht בְּנִי voran, und die Worte des Redenden sind betont im Gegensatz zu den lockenden Stimmen, das erstemal der bösen Buben vorher, und das zweitemal des hurerischen Weibes unmittelbar danach. Man kann es daher verstehen, dass in unserem synagogalen Hebräer diese unnatürliche Stellung beseitigt und die anscheinend beabsichtigte Parallele: „Worte der Weisen“ und „meine Lehre“ gegenüber der störend hinzukommenden anderen Parallele von דְּבָרַי und דַּעְתִּי dadurch gerettet ist, dass man das erste דברי in דברי חכמים zu Anfang mit dem zweiten דברי identifizierte und חכמים hinter dieses stellte. So erhielt man in dem nun objektlos gewordenen הט אזנך die Einleitung zu dem das Objekt mit sich bringenden ושמע wie in Ps. 17, 6 und ähnlich wie Jes. 55, 3.

Aber diese Auffassung ist nicht die einzig mögliche. Jenes (דברי חכמים)אל kann nicht bloss als Objektsbeschreibung angesehen werden, sondern auch = אֱלֶ oder אֵלֶּה als Subjekt, und wenn wir übersetzen: „Folgendes sind Worte der Weisen“, so haben wir eine richtige Überschrift, und der klare Parallelismus des ersten Satzes:

Neige Dein Ohr und höre auf meine Worte,
Und Dein Herz richte auf meine Lehre!

mit dem chiastischen Wechsel הט אזנך, לבך תשית wird von der Störung befreit, die die von Sept. und Hebr. in verschiedener Weise und unrichtig in ihn bezogenen דברי חכמים ihm bereitet haben. Diese Überschrift: „Folgendes sind Worte der Weisen“ in 22, 17 hat der hebr. Schreiber von 24, 23 noch gelesen, wenn er hinter dem an 25, 1 („auch die folgenden sind Sprüche Salomos“) erinnernden גם אלה in 24, 23, statt לא חכמים, aussprach לחכמים. Denn wie 25, 1 sich daraus erklärt, dass in 10, 1 das unmittelbar Folgende als „Sprüche Salomos“ bezeichnet war, so konnte nach der Überschrift „Folgendes sind Worte der Weisen“ in 22, 17, welche das Folgende dem Salomo absprach, in 24, 23 auch noch eine zweite Reihe als „Worte der Weisen“ dem Salomo abgesprochen werden, ehe mit 25, 1 eine dem Salomo wieder zugesprochene Sammlung von Sprüchen begann.

Jene in 22, 17 ursprüngliche Überschrift nun bezog nach seiner Deutung von 24, 23 dieser Schreiber auf den Abschnitt 21, 17—24, 22. Da aber diese Deutung irrig ist, kann sie sich auch auf das Ganze bezogen haben, was zwischen ihr und 25, 1 gegeben wird, d. i. 22, 17—24, 34. Aber wahrscheinlich ging sie nur auf 22, 17—21, da, wie ich oben zeigte, dieser kleine Abschnitt den Vers 16 von den dazu gehörigen Erläuterungen V. 22 f. widernatürlich abscheidet, und weil er einen ganz aparten Inhalt hat, der unter keinen Umständen dem Salomo in den Mund gelegt werden kann, sondern nur für einen weisen Meister sich schickt, der nach Vollendung seines Unterrichtes den Zögling mit dem bei ihm erworbenen Schatze des Wissens verabschiedet. Da konnte es wünschenswert sein, den Vermerk „Dies sind Worte der Weisen“, durch welchen sonst die Ansprachen der Weisen an ihre Schüler, ob sie nun am Rande des Spruchbuches standen oder in seinen Text mit aufgenommen waren, von dem

salomonischen Texte unterschieden wurden, gerade hier beizubehalten; während er überflüssig wurde bei allen den Einleitungs- und Schlussreden, die man für sich zusammengereiht, und vor die Sprüche Salomos 10, 1 geschoben hatte. Finden sich nun dort deutlich — man vergleiche nur den Anfang von 3, 1: „Mein Kind, vergiss meine Unterweisung nicht“ mit 2, 1 — auch andere Schlussreden, so kann es, wie ich schon oben (S. 204) andeutete, aus Versehen geschehen sein, dass diese eine nicht mit an den Anfang geschoben wurde, aber auch mit Absicht, und dann aus dem richtigen Gefühle heraus, dass wie die Schlussansprachen dort für den vollendeten Teilunterricht gemeint scheinen, diese offenbar die Vollendung des Gesamtunterrichtes voraussetzt und deshalb unter allen Umständen hinter das salomonische Spruchbuch gehöre.

Dass in der Tat hier jede Fortsetzung des Unterrichtes durch den redenden Lehrer ausgeschlossen wird, lässt sich bei richtiger Deutung desselben leicht zeigen. Ich übersetze zunächst V. 17 und 18:

> Neige Dein Ohr und höre auf meine Worte
> Und Dein Herz richte auf meine Lehre;
> Denn wenn Du sie bewahrst, so werden sie wohltätig
> wirken in Deinem Inneren
> Und werden zugleich wohlgefällig angehört werden
> auf Deinen Lippen.

Dazu bemerke ich erstens, dass, wegen des Plurals in תשמֵרם und יכנו in V. 18, hinter ושמע auszusprechen ist דְּבָרַי. In diesen Worten hat der Redner seine דעת mitgeteilt, und von ihnen ist in V. 18 die Rede. Zweitens, dass statt des singularen Nominaladjektivs נָעִים wegen des parallelen verbalen Prädikats יכנו, mit Targum und Sept. (ὅτι καλοί εἰσιν) das Verbum נעם wie 2,10, und zwar im Plural gelesen werden muss = יִנְעֲמוּ. Drittens, dass statt des untauglichen יכנו die Sept. ein hebr. ירצו gelesen haben, das sie יִרְצוּ = εὐφρανοῦσιν aussprachen. Aber es muss = יֵרָצוּ im Nif. gefasst werden, d. i. wohlgefällig aufgenommen werden. Viertens, dass יַחְדָּו die zwei günstigen Wirkungen der vom Lehrer empfangenen und treu bewahrten Weisheitsworte zusammenfasst, die nach zwei Arten ihrer Wirksamkeit unterschieden werden. Sofern sie im Inneren des Schülers

wie ein teurer Besitz gehütet werden, machen sie ihn innerlich glücklich, voll froher Gewissheit und friedevoller Klarheit. Sofern sie auf *seine Lippen* treten, weil er sie zu ihrem Nutzen anderen mitteilen will, werden sie mit Wohlgefallen aufgenommen und er um ihretwillen als ein erwünschter Lehrer gepriesen werden. Der Redende hat also mit seinem Unterricht den doppelten Zweck im Auge gehabt, *zuerst* den angeredeten Schüler durch seine Erkenntnis selbst innerlich glücklich zu machen, und auf Grund dessen ihn *zweitens* zu befähigen, auch seinerseits Andere durch seine Erkenntnis zu gleichem wahrhaftigen Glücke zu weisen. Beides wird mit dem *einen* Unterrichte erreicht.

Augenscheinlich ist in den schwierigen Sätzen V. 19—21, die sich anschliessen, dieses Doppelte im Auge behalten. Denn was den Menschen innerlich froh macht, ist die unbedingte Zuversicht zu Jahve, und diese zu fassen und stets zu betätigen, ist unzweifelhaft in V. 19 als etwas bezeichnet, was der Lehrer den Schüler gelehrt hat (הודיע). Und wiederum wird in V. 22 der Schüler in der Lage gedacht, wo er bei ihm Rat suchenden Menschen durch seine Antworten die heilsame Wahrheit zeigt; aber auch dieses wird auf ein an ihm zuvor geübtes הודיע (V. 21 zurückgeführt, ebenso wie das rechte innerliche Verhalten des Vertrauens zu Jahve (V. 19). Wenn man dieses festhält und die absichtliche Unterscheidung der eignen Tätigkeit des Angeredeten durch אַף אַתָּה und der an ihm geübten des Lehrers (הודעתיך V. 19) und die Unterscheidung zwischen dem nachdrücklichen „heute“ und der in V. 21 gezeichneten Zukunft, so sind die Richtlinien für die rechte Auslegung gegeben.

Ich übersetze V. 19 so:

Dass Du in Jahve Dein Vertrauen habest,
Das habe heute ich Dich gelehrt

und bemerke dazu, dass das in keiner Weise in diesem Satze verständliche „und (oder: „aber auch“ oder: „ja sogar“) du deinerseits“ = אף אתה nur als Anfang von V. 20 zu begreifen ist, wie in Sept.: Καὶ σὺ δέ. Sodann, dass dem Begriff des Vertrauens auf Jahve (3, 5; 16, 20; 29, 25) ein Nominalausdruck gegeben ist wie 14, 26, womit formell zu vergleichen 21, 22; 25, 19. Endlich, dass הודעתיך היום nicht meint, der Lehrer habe

bloss an diesem einen Tage das Gottvertrauen gelehrt, sondern soviel ist wie: „Ich habe bewirkt, dass du heute ein dieses Wissender bist“. Das „heute“ ist ein solenner Tag, an dem auf eine vollendete Periode zurückgesehen wird; und jener Ausdruck das transitive Korrelat zu ירע היום in Dt. 1, 39; 9, 3 = an dem heutigen wichtigen Tage ein Wissender sein. Es ist daher nicht nötig, aus הודעתיך ein כ vor היום = כהיום zu ergänzen oder היום in כַּיּוֹם zu emendieren.

Ich übersetze weiter V. 20:

> Und weiter, du deinerseits, hast du dir nicht aufgeschrieben von meiner Zunge weg
> Eine Fülle von Ratschlägen und Erkenntnissen?

Man schreibt sich mündlich Mitgeteiltes auf, um es für die Zukunft zu benützen und ungeändert und ungeschmälert zur Verfügung zu haben, s. Dt. 17, 18; 31, 19; Ex. 34, 27; Jer. 30, 2; Ez. 24, 2. So kommt auch hier zu der mitteilenden Tätigkeit des Lehrers, von seiten des Schülers die des eigentlich gemeinten Aufschreibens hinzu. Es muss also, wie אַף אתה verlangt, wie Sept. mit ihrem ἀπόγραψαι voraussetzen, כתבתי als irrige Aussprache von ursprünglichem כָּתַבְתָּ angesehen werden. Was hat nun der Schüler, um es nie zu verlieren, sich in der Zeit des vollbrachten Unterrichts aufgeschrieben? Zweifellos die belehrenden Worte, welche ihrem Inhalte nach teils die Erkenntnis bereichern (ודעת), teils den Willen beraten (מעצות). Also sind die zwei letzten Wörter offenbar als Ausdruck des Objektes zu fassen. Da bei כתב zwar das Material, auf das man schreibt, aber nicht das Objekt mit בְּ eingeführt werden kann, so ist ב als Rest eines selbständigen Wortes רֹב anzusehen, zu dem die folgenden Wörter den Genetiv des Inhaltes bilden, vgl. 10, 19; 7, 21; Koh. 1, 18; 5, 2. Ich empfehle ausserdem des Ebenmasses im Numerus wegen ודעת als Plural וְדֵעֹת wie Hi. 36, 4 auszusprechen.

In diesem verständlichen Satze fehlt nichts, ausser etwa ein Ausdruck für die Beziehung dieser Schreibtätigkeit des Schülers auf die anders geartete des Lehrers, die doch beide nebeneinandergestellt werden. Dass es sich nur um eine Nebenbestimmung des Satzes und nicht um das Objekt handelt, wenn שלשום in ihn eingefügt ist, hat auch der erkannt, der diese

Buchstabengruppe hervorbrachte. Denn שִׁלְשׁוֹם ist eine adverbielle Zeitbestimmung, die sprachgebräuchlich = „vorgestern“ bedeutet, leider nur in der Verbindung mit תמול oder אתמול = gestern; ganz ebenso wie im Lateinischen tertius nicht an sich, sondern nur in der Verbindung nudius tertius = „vorgestern“ ist. Ähnlich steht es mit τρισσῶς der Sept. und dem על תלתא זבנין des Targums. Aber mit der „Dreifachheit“ ist nichts anzufangen, deshalb haben die Massoreten dem Vortragenden in der Synagoge geboten, das rätselhafte Zeitadverb durch das bekannte Nomen שָׁלִשִׁים zu ersetzen. Das könnte dann nur Objekt sein. Aber eine aparte Truppe — das bedeutet nämlich šališim — kann nach Jes. 10, 19 nur „aufgeschrieben werden“, sofern es sich um Anfertigung von Listen über die numerische Stärke eines Heeres und seiner Bestandteile handelt. Hier aber handelt es sich um die Niederschrift von belehrenden Sentenzen. Es klingt wie ein schlechter Scherz, wenn man שלשים, diese Truppe, als bildlichen Ausdruck für solche Sentenzen gedeutet hat, indem man dort eine „Kerntruppe“ und hier „Kernsprüche“ verstand. Aber Truppe bleibt Truppe und Spruch bleibt Spruch, auch wenn man vor jedes der beiden Wörter die identisch klingende Qualitätsbezeichnung frei hinzudichtet. Das Gebot der Liebe heisst Jak. 2, 7: das königliche im Unterschiede von anderen, und bei uns ein Regiment vor den anderen „die Königlichen Gardegrenadiere“ oder die „Royal dragoons“, aber kein vernünftiger Mensch wird darum je einen Satz bilden oder verstehen, in welchem statt des gemeinten alle anderen überragenden Gebotes das auf alle anderen herabsehende Gardegrenadierregiment genannt wäre.

Was der Schüler sich in futuram memoriam aufgeschrieben hat, das können nur Worte sein, die ihm von seinem Lehrer mitgeteilt worden sind. Des Lehrers Mitteilung und des Schülers Schreiben entsprechen einander. Des Lehrers Mitteilung ist aber durch mündlichen Vortrag und nicht durch schriftliche Darstellung fürs Lesen geschehen; denn vom Schüler wird es als etwas Besonders hervorgehoben, dass er sich von dem Gehörten aufgeschrieben habe, um in der Zukunft, wo er den Lehrer nicht mehr hören kann, durch Lesen des Aufgeschrie-

benen sich seinen Unterricht zu vergegenwärtigen. Hiernach ergibt sich die ursprüngliche Gestalt des unerklärlichen Wortes שלשום. Die 4 letzten Konsonanten sind eine leichte Entstellung von לְשׁוֹנִי indem נִי zu ם zusammengezogen wurde. Was der Lehrer auf die Zunge nahm (2. Sam. 23, 2; Hi. 6, 30; Ps. 139, 4), um in der treffendsten Form dem Schüler Erkenntnis zuzusprechen (15, 2), das hat der Schüler sich seinerseits aufgeschrieben. Bedenkt man nun, dass in der alten Schrift מ und שׁ sich fast ebenso ähnlich sahen, wie griechisches M und Σ bei halber Drehung des einen Zeichens, so darf das vor לשׁוני stehende שׁ durch מ ersetzt und muss das sich so ergebende מִלְּשׁוֹנִי nach מִפִּיו in Jer. 36, 4. 6. 17. 18. 32 verstanden werden. Von und aus dem sie aussprechenden (יִקְרָא V. 18) Munde schrieb Baruch die von Jeremia vorgetragenen Gottesworte, so dass sie von dem Munde Jeremias weg in das von Baruch zu schreibende Buch zu beharrendem Dasein gelangten. So sind hier die auf der Zunge des Lehrers befindlichen Worte von seiner Zunge durch die Schreibtätigkeit des Schülers in eine diesem gehörige Schriftrolle und damit in bleibender objektiver Existenz in seinen Besitz gekommen. Es handelt sich nur noch um die angeschlossene ausdrückliche und ausführliche Angabe über den Zweck, den der Schüler mit der schriftlichen Fixierung des vom Lehrer mit „seiner Zunge“ (die nach Ps. 45, 2 als ein vorschreibender Griffel vorgestellt werden mag) d. h. mündlich Vorgetragenen zu erreichen suchte, um V. 21. Ich übersetze:

> Auf dass das Hinhören auf zuverlässige Worte dich lehre
> Zu erwidern Worte, die zuverlässig sind, den dich Befragenden

und füge zur Rechtfertigung dieser Deutung hinzu:

Erstens: dass hinsichtlich des gleichen Objektes, das mit feiner Differenzierung im Ausdruck in beiden Satzhälften formell als אמרים, qualitativ als אמת bezeichnet ist, unterschieden wird die Art, wie der Angeredete es in Besitz bekommt, und die Art, wie er es wieder anderen spendet; und dass offenbar

das erste als das Mittel der Ermöglichung für das zweite gedacht werden soll.

Zweitens: dass wir für להודיעך, das sich auf להשיב als sein Objekt bezieht = „dich in den Stand setzen zu erwidern“, die notwendige Subjektsangabe vermissen. Denn der Lehrer ist es nicht; dessen הודיע ist in V. 19 mit seinem Objektssatze להיות וגו׳ bereits beschrieben, und in V. 20 ist der Schüler das tätige Subjekt. Dieser kann aber in V. 21 nicht als Subjekt des Infinitivs gedacht werden, da er hier ausdrücklich als persönliches Objekt gesetzt ist. Wäre gedacht, dass er beides zugleich sei, so musste es im Hebräischen לְדַעְתְּךָ heissen. Wollte man aber an die מועצות ודעת am Ende von V. 20 denken, so sind diese konkreten Ausdrücke dem Sinne nach ja identisch mit dem allgemeinen אמרי אמת. Mündlich vorgetragene und dann aufgeschriebene consilia lehren etwa אמת, aber nicht formulierte 'Emethworte, denn solche sind sie selbst.

Drittens: demnach kann nur in קשט das Subjekt stecken, das hinter dem persönlichen Objekte des Infinitivs steht, wie Jes. 20, 1. In der Tat ist קשט, wenn als Objekt gedacht, eine Störung des Satzgefüges, welches die אמרי אמת geflissentlich als Stichwort hinstellt. Leider passt, wenn auch formell, so doch materiell קשט nicht als Subjekt. Denn wo steckt „die Wahrheit“ in diesem Zusammenhange, die „Aussprüche der Wahrheit“ lehren soll?

Viertens: das Wort קשט, ob wie hier קֹשְׁט oder wie Ps. 60, 6 קֹשֶׁט gesprochen, im Sinne von „Wahrheit“ ist zwar aramäisch, aber nicht hebräisch. Denn in Ps. 60, 6 ist nach Sept. und Vulg. קֶשֶׁת = der Bogen gemeint, vor dem die Furchtsamen fliehen, wie Jes. 21, 15. Dass der Autor zu seinem eigenen Schaden ein aramäisches — nicht technisches, sondern abstraktes — Wort für einen überall bekannten Begriff seinem Satze einverleibt habe, ist überhaupt nicht anzunehmen, und hier schon deshalb nicht, weil die (durch Eintragungen vermehrte) ursprüngliche Septuagintaversion dafür das Wort ὑπακούειν gibt.

Dieses ὑπακούειν aber entspricht hebräischem קשב statt קשט. Ob man nun wie Sept. קשוב als Infinitiv ausspricht, oder wie ich vorziehe: קֶשֶׁב, dieses gut hebräische Wort bezeichnet das

aufmerksame Lauschen, das Hinhören auf etwas. Und das allein passt hier. Der Schüler hat die Sentenzen seines Lehrers aufgeschrieben, damit er später im Bedürfnisfalle diese zuverlässigen, bewährten Worte sich vorlesen und ihnen lauschen könne, wie einst den gesprochenen. Am lebendigsten wird dieses Bedürfnis sein, wenn er selbst, als Autorität angerufen, wie einst sein Lehrer Anderen entscheidenden Rat erteilen soll. Da vergegenwärtigt ihm die gewissenhafte Erforschung seiner Aufzeichnungen das Bild des Meisters in seiner Art, die Ratbegehrenden zu bescheiden. Dieses Hören auf zuverlässige Worte befähigt ihn, nun seinerseits Worte von sich zu geben, die zuverlässig sind.

Fünftens: לשׁלחיך, was nicht bedeuten kann: „Denen, die um Rat bittende Boten zu Dir schicken“, ist nach 25, 13 (נאמן לשׁלחיו) entziffert aus ursprünglichem לְשֹׁאֲלֶיךָ, was wie schon der alte J. D. Michaelis erkannte, von Sept. mit τοῖς προβαλλομένοις σοι ausgedrückt wird, augenscheinlich in dem Sinne von „die Dir mit Problemen kommen“.

Die Richtigkeit dieser Auslegung erprobt sich durch die nunmehrige Durchsichtigkeit der ganzen Rede: „Das Behalten und Beachten der von mir gehörten Lehren wird dir innerlich eine Quelle der Zufriedenheit werden und nach aussen hin dich zu einem angesehenen, gern gehörten Redner machen (V. 17. 18). Jenes deshalb, weil meine Lehre dahin ging, dich das beständige beseligende Vertrauen zu Gott zu lehren. Und dieses, weil du auch durch Niederschreiben meiner Lehrsätze und Weisungen dir für die nun beginnende Zukunft ein Vademekum geschaffen hast, dessen andächtiger Gebrauch dir helfen kann, Anderen ein Lehrer und Führer zum Heile zu werden, wie ich es dir bis heute war“ (V. 19—20).

Dann haben wir in dieser Stelle, in diesem Abschiedsworte des Lehrers an seinen ausgereiften Schüler einen deutlichen Beleg dafür, dass in den altisraelitischen Schulen auf den höheren Stufen der Lehrer diktierte, was der Schüler schreiben sollte, und dass ebenso der Schüler in Schrift zu reproduzieren hatte, was ihm von den mündlichen Vorträgen des Lehrers im Gedächtnis geblieben war. Der Inhalt, um den es sich dabei handelte, ob er in altüberlieferten Spruchreihen und bereits

literarisch fixiert vorlag, oder ob er in der Form eigner persönlicher Ansprachen des Lehrers an den Schüler kam, war dazu geeignet, den Schüler zu lebendiger Gottesfurcht zu erwecken und ihm sicheren moralischen Takt für den Lebensverkehr anzuerziehen. Und wenn man für den Unterricht in richtigem Artikulieren und klarem Sprechen, im Schreiben und im Lesen von Geschriebenem auf den unteren Stufen Sätze und Satzreihen des gleichen Inhaltes nahm, so diente auch er demselben Zweck der religiösen und moralischen Erziehung, auch wenn dem Kinde nicht gleich klar war, was ihm für die spätere Stufe besserer Erkenntnis doch im Gedächtnis blieb. Der Mann, der mir als fünfjährigem Anfänger im Schreiben unter anderen Vorschriften auch diese zum öfteren Nachschreiben vorlegte: „Charakter bestimmt unseren wahren Wert" hat gewiss damit gerechnet, dass ich diesen Satz zwar nicht jetzt verstehen, aber im Gedächtnis bewahren werde, um ihn künftig zu verstehen; und er hat sich darin nicht getäuscht. Ich sehe nach über 60 Jahren noch heute diese Vorschrift im Geiste vor mir und wiederhole mir ihren Inhalt, obwohl sie mir nie wieder vor meine leiblichen Augen gekommen ist.

Es ist ein sehr kleines und wenig bestimmtes Bild vom Schulunterricht im alten Israel, das nach dieser mühseligen Wanderung durch das A. T. sich uns darstellt. Aber ich hoffe, dass sie dem freundlichen Leser doch zu befriedigender Erklärung einiger wichtiger und schwieriger Bibelabschnitte Handreichung tun wird.

Beobachtungen zum neutestamentlichen Sühneglauben.

Von

E. F. Karl Müller.

Nicht mit der „Versöhnung“, sondern mit der „Sühne“ wollen sich die folgenden Zeilen beschäftigen. Denn sobald die verbreitete Verwirrung des Sprachgebrauchs aufgeklärt ist, gibt der Gedanke der Versöhnung kaum, wohl aber der Glaube an die Sühne uns ein Problem auf. „Versöhnung“ oder „Aussöhnung“ bedeutet die Herstellung des bis dahin gestörten Verkehrs zwischen Personen. Καταλλάσσομαί τινι bedeutet: „ich söhne mich mit jemandem aus“ (1. Kor. 7, 11; andere Komposita Mt. 5, 24; Act. 7, 26). Nach spärlichem Vorgang griechischer und griechisch schreibender jüdischer Schriftsteller (2. Makk. 1, 5; 7, 33; 8, 29; Substantivum 5, 20 Ein hebräisches Äquivalent fehlt: nur Ez. 16, 8 gibt Aquila בְּרִית durch συναλλαγή wieder. Trench, Synonyms, 10. ed. p. 291) hat namentlich Paulus mit diesem Ausdruck die persönliche gnädige Zuwendung Gottes zur sündigen Menschheit bezeichnet (Röm. 5, 10 ff.; 11, 15; 2. Kor. 5, 18 ff. — Eph. 2, 16; Kol. 1, 20 ff.). Wer einmal verstanden hat, dass das Hauptanliegen des Christen die Übung des persönlichen Verkehrs mit Gott ist, wird in diesem Begriff der „Versöhnung“ keine theoretischen Schwierigkeiten empfinden. Dagegen bezeichnet „Sühne“ ein Mittel, durch welches die Versöhnung zustande kommt: ἱλάσκεσθαι = ἵλαον ποιεῖν bedeutet, jemanden vermittelst einer Genugtuung oder eines Geschenks umstimmen, so dass er den freundlichen Verkehr wieder aufzunehmen vermag (z. B. Gen. 32, 21 LXX). Das hebräische Äquivalent, nach dessen anschaulicher Sprache entweder das Angesicht des zu Versöhnenden oder — und so ist es gewöhnlich — die eine Aussöhnung störende Sünde „bedeckt“ wird, findet bekanntlich regelmässige Verwendung in der religiösen Sprache: durch gewisse Mittel wird die Sünde derartig „bedeckt“ oder „gesühnt“, dass sie den Verkehr mit Gott nicht mehr stört (z. B. Ex. 32, 30; Lev. 4, 20 usw.). Wo

man das Problem der „Versöhnungslehre“ behandelt, pflegt man als grösste Schwierigkeit die Frage zu empfinden, warum Gott eines besonderen Mittels bedürfe, um den Verkehr mit dem sündigen Menschen wieder zu eröffnen, und in welcher genaueren Richtung sich die Wirkung dieses Mittels erstrecke: was in diesen Verhandlungen als eigentliches Problem vorschwebt, ist also die „Sühne“. Der Verfasser glaubt nun darüber auf wenigen Seiten nicht etwas Unerhörtes vortragen zu können, was nicht seit Hofmann neuere Theologen in verschiedenen Formen und doch wesentlich zusammenstimmendem Sinn wiederholt gesagt hätten (vgl. namentlich M. Kähler, Zur Lehre von der Versöhnung, Lpzg. 1898). Er gedenkt nur eine Beobachtung mitzuteilen, in deren Konsequenz im ungefähren längst feststehende Gedanken vielleicht schärfer gefasst und sicherer begründet werden können.

In der synoptischen Grundstelle, welche über die sühnende Bedeutung des Todes Jesu Auskunft gibt, pflegen die Ausleger ein Wort unbeachtet zu lassen oder leichthin im Sinne der dogmatischen Tradition umzubiegen, welches einer genaueren Erwägung überraschende Erkenntnisse erschliesst. Warum sagt Jesus (Mk. 10, 45 pll.) nicht λύτρον ἀντὶ πάντων, sondern λύτρον ἀντὶ πολλῶν? Für die geläufige Auskunft, welche beide Formen für gleichbedeutend erklärt, ist niemals ein sprachlicher Beleg beigebracht worden: allenfalls οἱ πολλοί, nicht aber das artikellose πολλοί. könnte eine geschlossene Gesamtheit bezeichnen, für welche Christus sein Leben hingegeben hätte, also etwa das gesamte Menschengeschlecht. Πολλοί bezeichnet in concreto eine bestimmte Vielzahl und hat mit dem allgemeinen Begriff der Menschengesamtheit nichts zu schaffen. Diese Beobachtung findet in den Abendmahlsworten eine weitere Stütze: auch hier heisst es nicht, dass das Bundesblut für alle, sondern dass es ὑπὲρ πολλῶν vergossen werde (Mk. 14, 24 vgl. Mt. 26, 28). Die paulinisch-lukanische Form erinnert mit bestimmtem Hinweis an die Jünger (1. Kor. 11, 24; Lk. 22, 20: ὑπὲρ ὑμῶν). Auch die von Johannes überlieferten Worte über die Bedeutung des Sterbens Jesu deuten auf konkrete Personen, denen es zugute kommt: der gute Hirte lässt sein Leben für die Schafe (Joh. 10, 15 vgl. 15, 13); Jesus heiligt sich für seine Jünger (Joh. 17, 19).

Es ist von besonderem Gewicht, dass diese konkrete Beziehung der Sühne gerade in Jesu Worten stetig wiederkehrt. Fänden wir sie nur in apostolischen Aussagen, so böte sich die Erklärung, dass die Gläubigen lediglich aussprechen, was sie persönlich erfahren haben, und von der Frucht für die Sünde der gesamten Menschheit schweigen. Solche Erklärung versagt angesichts der Worte des Herrn, von dem, wenn er sich einmal über die sühnende Bedeutung seines Todes äussert, eine umfassende und sachlich vollständige Erläuterung erwartet werden muss. Immerhin kann es die Sicherheit unserer Beobachtung nur verstärken, wenn wir die konkrete Beziehung der Sühne auch in den apostolischen Aussagen nachweisen. Wir lassen dabei die etwaigen Nuancierungen der „Lehrbegriffe" ebenso ausser acht, wie die Sonderbedeutungen der verschiedenen Termini, die zur Bezeichnung der Sühne vorkommen: denn unser Beweis kann nur an Zugkraft gewinnen, wenn sich zeigt, dass bei allen sonstigen Varianten die Beziehung der Sühne auf bestimmte Personen konstant bleibt. Wir fassen unter dem Begriff der „Sühne" im Unterschied von der „Versöhnung" alle Ausdrücke zusammen, die Jesu eine Leistung zuschreiben, auf Grund deren wir in den Verkehr mit Gott zurückkehren können.

a) Dass vornehmlich die Lebenshingabe Christi als Sühne in Betracht kommt, bedarf keines Beweises. Es heisst aber nirgends, dass Christus für die Sünde, für die Sünder oder für die Welt gestorben sei, sondern immer: „für uns", „für unsere Sünden" oder „für Sünder", also für bestimmte Personen, die als Sünder bezeichnet werden. Röm. 5, 6. 8; 14, 15; 1. Kor. 8, 11; 15, 3; 1. Thess. 5, 10; 1. Petr. 3, 18. Diese Regel erscheint auch 2. Kor. 5, 14 f. keineswegs durchbrochen: denn die πάντες, für welche Christus starb, sind nach dem Zusammenhange nicht die Menschen, sondern die Christen, die in ihrer Gesamtzahl mit dem einen Christus zugleich kontrastiert und zusammengegriffen werden.

b) Im Hinblick auf Christi Kreuzestod wird anschaulich gesagt, nicht dass er der Menschheit, sondern dass er „unsere Sünden" auf das Kreuz hinaufgetragen habe. 1. Petr. 2, 24 vgl. Hebr. 9, 28.

c) Vornehmlich auf den Kreuzestod als auf den charakteristischen Zielpunkt des sich aufopfernden Lebens Christi deutet auch, dass Christus von Gott dahingegeben wurde oder dass er sich selbst dahingab — nicht für die Welt, sondern „für uns", „für die Gemeinde" oder „um unserer Sünden willen". Röm. 4, 25; 8, 32; Eph. 5, 2. 25; Tit. 2, 14. Ganz individuell: Gal. 2, 20. Den gleichen Sinn hat die Aussage 2. Kor. 5, 21, dass Gott Christum „für uns" zur Sünde gemacht habe.

d) Was uns reinigt, ist Christi Blut. Aber nicht der Menschheit gilt die Reinigungskraft desselben, sondern denen, die im Lichte wandeln (1. Joh. 1, 7) oder die ihr Gewissen reinigen lassen, um dem lebendigen Gott zu dienen (Hebr. 9, 14). Diese persönliche Beteiligung wird am anschaulichsten Apok. 7, 14 herausgehoben: die Seligen „haben ihre Kleider gewaschen in dem Blute des Lammes". Vgl. auch 1. Kor. 6, 11.

e) Neben dem Tode Christi erscheint seine Auferstehung und in deren Folge sein Eintreten „für uns" als Mittel unserer Wiedereinführung in den Verkehr mit Gott. Röm. 8, 34; Hebr. 7, 25 vgl. auch 1. Joh. 2, 1.

f) Was Christus mit seinem Sterben und Auferstehen bewirkte, wird besonders häufig mit dem Ausdruck beschrieben, dass er uns „erkaufte", wobei der Erwerb zum Eigentum Gottes zuweilen ausdrücklich ausgesagt wird (Apok. 5, 9 vgl. Act. 20, 28; Tit. 2, 14), jedenfalls aber überall vorschwebt (1. Kor. 6, 20; 7, 23; 2 Petr. 2, 1; Apok. 14, 3 f.), auch da, wo die Loskaufung aus dem Verhaft des Gesetzes betont wird (Gal. 3, 13; 4, 5 vgl. auch 1. Petr. 1, 18). Dabei handelt es sich immer um die Christen, nie um die Menschheit im allgemeinen.

g) Synonym mit ἀγοράζειν steht λυτροῦν (Tit. 2, 14; 1. Petr. 1, 18 f.). Was Christi Tat bedeutet, ist also eine λύτρωσις (Hebr. 9, 12) oder ἀπολύτρωσις (Röm. 3, 24; 1. Kor. 1, 30; Eph. 1, 7; Kol. 1, 14). Niemals ist aber von einer Erlösung der Welt oder der Menschheit die Rede: mit der grössten Bestimmtheit wird vielmehr ausgesagt, dass „wir", also die bestimmten Gläubigen, an Christo die Erlösung haben. Dementsprechend wird es auch zu deuten sein, wenn 1. Tim. 2, 6 Christus mit seiner Hingabe als ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων bezeichnet wird. Eine isolierte Betrachtung dieser Stelle könnte ohne Zweifel zu der Theorie

führen, dass Christi Leistung als messbares Äquivalent die Sünden der ganzen Menschheit aufwiege, so dass Gott daraufhin vergeben könne. Begegnen wir aber unter dem Titel der ἀπολύτρωσις einer solchen Rechnung nirgend, sehen wir sie vielmehr durch die synoptische Formel λύτρον ἀντὶ πολλῶν geradezu ausgeschlossen, so werden wir sie auch in die vorliegende Stelle nicht hineinlegen dürfen. Dieselbe darf als formelle Parallele zu dem Jesuswort zitiert werden, um die syntaktische Zusammenfassung von ἀντὶ πολλῶν mit λύτρον, nicht mit δοῦναι zu erhärten. Sie als Sachparallele zu gebrauchen, um die πολλοί in πάντες umzudeuten, ist unzulässig. Für das, was wir im Unterschiede von der Versöhnung und allgemeinen Heilsbeschaffung als „Sühne“ bezeichnen, stellt Jesu Wort die Beziehung auf konkrete Persönlichkeiten grundlegend fest: Jesus hätte unbedingt von „allen“, nicht von „vielen“ reden müssen, wenn er eine Art von quantitativem Gleichgewicht zwischen seiner Hingabe und der Menschheitssünde hätte herstellen wollen. Ein Lösemittel ist sein stellvertretend in den Tod gegebenes Leben, aber nicht für die Menschheit und die Summe ihrer Sünden, sondern für die bestimmten vielen, die er sich zum Eigentum erwirbt. Selbstverständlich ist die Absicht seiner Gnadenoffenbarung auf die gesamte Menschheit gerichtet: und in einem Zusammenhange, welcher diese weltumfassende Absicht einprägt, kann Paulus davon reden, dass Christus als Kaufpreis und Austausch für alle sich dahingab. Wir haben dabei zu bedenken, dass die Gedankenlinien, welche wir als Hilfsmittel zum Verständnis der vielgestaltigen biblischen Aussagen ziehen müssen, wenn wir nicht auf eine zusammenhängende biblisch-theologische Erklärung grundsätzlich verzichten wollen, doch nicht mit pedantischer Regelmässigkeit überall glatt durchschneiden: genug, dass es gelingt, die überwältigende Mehrzahl der Aussagen in der bestimmten Richtung zu ordnen, die über den wirklichen Sinn keinen Zweifel bestehen lässt. Dass Christus sich „für alle“ dahingibt, besagt nichts anderes, als dass sein Fleisch für das Leben der Welt bestimmt ist (Joh. 6, 51) oder dass er als das Lamm Gottes die Sünde der Welt trägt (Joh. 1, 29). Dieses letztere Wort würde gegen die von uns beobachtete konkrete Beziehung der Sühne nur streiten, wenn es allein auf Christi

Sterben gedeutet werden müsste: dies ist aber für jeden, der die Herkunft des Wortes vom Täufer auch nur als Möglichkeit in Betracht zieht, durch die präsentische Form ausgeschlossen. Christus steht dem Täufer vor Augen, wie er die Sünde der Welt auf sein Herz nimmt und geduldig trägt: es waltet also mehr der Gesichtspunkt der Offenbarung als der Stellvertretung.

h) Die Weise, wie die Erlösung oder der Loskauf durch Christus sich vollzieht, wird genauer durch die Vorstellung der Sühne im spezifischen Sinne bestimmt, die überall in Beziehung auf bestimmte Personen auftritt. Christus deckt oder sühnt nicht die Sünden der Menschheit, sondern seines Volkes (Hebr. 2, 17). In derselben Richtung liegt die Aussage Joh. 11, 52 f., die freilich einen entsprechenden Terminus nicht bietet: Christus stirbt nicht bloss für das jüdische Volk, sondern um die zerstreuten Kinder Gottes zu sammeln. Statt dieser persönlich bezogenen Zweckbeziehung würden wir nach populär-dogmatischer Tradition vielmehr die Erweiterung erwarten: sondern auch für die ganze Menschheit, — ein Zeichen, wie wenig das herkömmliche dogmatische Schema sich mit den biblischen Gedanken deckt. Christus ist nicht ein Sühnemittel in abstracto, sondern ἱλαστήριον διὰ πίστεως (Röm. 3, 25). Gott hat ihn gesandt ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν (1. Joh. 4, 10). Gerade diese Formulierung, nach welcher wir ihn als Sühnung „unserer“ Sünden nicht bloss erfahren, sondern nach welcher Gott ihn tatsächlich in dieser Begrenzung gesandt hat, ist instruktiv. Allerdings findet auch eine Erweiterung dieses Kreises statt (1. Joh. 2, 2): „nicht allein aber für die unsern, sondern auch für die ganze Welt!“ Aber der Gedanke schreitet genau umgekehrt fort als die verbreitete dogmatische Erwartung an die Hand gibt. Nicht: Christus hat die Sünde der Welt gedeckt, — also dürfen wir die unsrige eingeschlossen glauben. Sondern: wir erfahren seine Sühnungskraft, also wird dieselbe der ganzen Menschenwelt zugedacht sein. Dabei ist allerdings (ähnlich wie zu 1. Tim. 2, 6) anzumerken, dass, was Christus der ganzen Menschheit anbietet, nicht im strengen Sinne „Sühnung“ heissen dürfte: aber diese Ungenauigkeit des Ausdrucks ist an unserer Stelle durch den vom Konkreten zum Allgemeinen fortschreitenden Gegensatz hinlänglich erklärt.

Nach Vorführung dieses Materials dürfen wir konstatieren, dass mit zwei nicht allzuschwer erklärbaren Ausnahmen sämtliche Stellen des N. T., die Christus im weitesten Sinne eine sühnende Tätigkeit zuschreiben, eine konkrete Beziehung auf bestimmte Personen nehmen. Daneben steht eine umfangreiche Stellenreihe, welche sein Wirken auf die Welt oder die Menschheit bezieht. Bei genauerem Zusehen ergibt sich, dass dabei nicht der Gesichtspunkt der Sühne, sondern der Versöhnung, genauer des Versöhnungsangebots, obwaltet. 2. Kor. 5, 19: „Gott war es, der in Christo die Welt mit sich aussöhnte, indem er ihnen ihre Sünden nicht zurechnete und in uns das Wort von der Aussöhnung legte.“ Gewiss kommt der Vollzug der Aussöhnung laut des nächsten Satzes nur ganz persönlich zustande, (vgl. auch Röm. 5, 11) aber ihr Angebot ist universal (vgl. auch Röm. 11, 15; Kol. 1, 20). Somit können wir sagen: die Aussagen, die sich auf Offenbarung und Angebot der Gnade in Christo (als dem σωτὴρ τοῦ κόσμου Joh. 4. 42) beziehen, lauten universal, diejenigen, die es mit seiner Stellvertretung zu tun haben, lauten partikular.

Was folgt daraus? Dass nun erst mit konsequenter Sicherheit behauptet werden kann, was das N. T. in allen seinen Teilen verkündet, dass nämlich die Existenz Christi und damit das Vorhandensein der Gnade Gottes ein Ausfluss freier göttlicher Liebe und eine Stiftung derselben ist (z. B. Joh. 3, 16; 1. Joh. 4, 9 f.; Röm. 5, 8; 8, 32, 39; Eph. 1, 3 ff.). Das scheint allerdings nichts weniger als neu. Denn natürlich hat schon Anselm gewusst, dass es Gott war, der seinen Sohn Mensch werden liess, wie sich denn überhaupt nicht absehen lässt, wie eine andere Betrachtung christlich möglich sein sollte. Aber es gilt, mit dieser Erkenntnis, die ausdrücklich niemand bestreitet, vollen Ernst zu machen: das geschieht aber nicht, solange noch ein Rest der Theorie aufrechterhalten bleibt, dass Gott einer Kompensation bedürfe, um die Gnadenoffenbarung ins Werk setzen zu können. Solche Theorie würde einen Entwurf fordern, nach welchem Gott durch eine im Kreise der Menschheit vollbrachte Leistung umgestimmt würde, so dass sein Zorn sich in Liebe wandelte. Jedenfalls ist diese Betrachtungsweise auf einen anderen Ton gestimmt, als die biblische, laut welcher

Gottes Liebe sich frei und ohne Umschweife darbietet. Die Sühne, die in irgend einem Sinne allerdings eine unentbehrliche Kompensation schafft, fordert also eine Erklärung unter anderem Gesichtspunkt. Sie um der freien Liebesoffenbarung willen gänzlich bei seite schieben, hiesse das Problem nicht lösen, sondern ignorieren. Denn eben darin steht das Problem, welches der biblische Glaube uns aufgibt, dass Gottes durch nichts ausser ihm veranlasste Liebe und die nachfolgende Kompensation nebeneinander gelten sollen. Welchen Sinn und Zweck hat also die letztere? Die Tatsache, dass die Gnadenoffenbarung und das Versöhnungsangebot universal, die stellvertretende Sühne dagegen partikular ist, soll uns zur Beantwortung dieser Frage anleiten.

Unter dem Banne der herkömmlichen Kompensationstheorie hat man oft gefragt: wie ist Sündenvergebung vor Christi Tod möglich? Die biblische Überlieferung kennt diese Frage überhaupt nicht, weil der biblische Glaube die Kompensation eben nicht auf die allgemeine Offenbarung, sondern auf die nachfolgende partikulare Stellvertretung bezieht. Jesus beansprucht ohne jede Reflexion auf seine künftige Leistung die ἐξουσία, auf Erden Sünden zu vergeben, (Mk. 2, 10; vgl. auch Joh. 5, 27), und er übt diese Vollmacht, ohne im voraus darauf hinzuweisen, dass sein Tod die Grundlage dafür schaffen werde (Mk. 2, 5; Lk. 7, 48). Selbstverständlich handelt es sich nicht um eine allgemeine Verkündigung, dass Gott gnädig sei, sondern die Sündenvergebung haftet an der Person dessen, den er als seinen Offenbarer gesandt (vgl. auch Mt. 11, 27). Niemand als Jesus konnte tatsächlich von Gottes frei vergebender Liebe predigen (z. B. Lk. 15, 11 ff.), und dass er es konnte, wird wesentlich den Eindruck der ἐξουσία seiner Rede mit hervorgerufen haben (Mk. 1, 22). So ist das Angebot der Gnade zwar an Christi Person gebunden, zu welcher die Sünder sich drängen (Mk. 2, 15 ff.; Lk. 15, 1 ff.; 19, 10), nicht aber an die vorgängige Wegräumung eines Hindernisses, welches den Lauf der göttlichen Liebe gehemmt hätte.

Alsbald aber setzt der Hinweis auf Bedingungen ein, ohne deren Erfüllung die dargebotene Gnade am Individuum nicht haftet. Abweichend von dem, was die dogmatische Tradition

uns erwarten lässt, zeigen diese Bedingungen zunächst sittlichen Charakter. Jesus lehrt seine Jünger beten (Mt. 6, 12, 14 f.): „Vergib uns unsere Schulden, wie auch wir unsern Schuldigern vergeben haben." Diese Bedingung einzuprägen hat Jesus nicht nur im Anschluss an das Gebet, sondern auch sonst wiederholt Anlass genommen (Mk. 11, 25; Mt. 18, 23 f. vgl. auch 5, 23 ff.). Im weiteren Sinne gehören hierher auch eine Reihe von Aussagen, die allgemeiner den Besitz des göttlichen Wohlgefallens daran binden, dass wir unserseits Liebe beweisen, ein reines Herz haben usw. (Mt. 5, 7 f. 9. 44 ff.). Das alles sind gewiss nicht Bedingungen von menschlicher Seite, die Gott erst zur Gnade umstimmten: auch ohne solche, vom Menschen selbst zu beschaffende moralische Sühne ist Gott seinerseits zur Verzeihung bereit, wie das Gleichnis vom Schalksknecht zeigt; aber nach demselben Gleichnis ist es ihm eine sittliche Unmöglichkeit, seine Verzeihung aufrechtzuerhalten, wenn sie nicht im Menschen eine entsprechende sittliche Frucht schafft. Sicherlich sind diese sittlichen Forderungen Jesu nicht in dem Sinne bloss pädagogisch gemeint, dass sie schliesslich durch eine sachliche, ausserhalb der sittlichen Persönlichkeit liegende Kompensation verdrängt würden: aber pädagogisch sind sie allerdings, weil neben ihnen noch von einer Sühne die Rede ist, die ausserhalb des eignen Verhaltens liegt, und die doch ebenfalls in der Richtung wirkt, die Sündenvergebung nicht zwar zu ermöglichen, wohl aber für das Individuum tatsächlich wirksam zu machen.

Wenn man überhaupt auf Zusammenhang in den biblischen Glaubensgedanken rechnet, muss man von vornherein erwarten, dass diese beiden Gedankenreihen, deren eine den Empfang der Gnade an ein sittliches Verhalten bindet, deren andere auf ein objektives Sühnemittel weist, aufeinander angelegt sind. Eine klare Bestätigung wird man in den wenigen synoptischen Worten, die vom Wert des Todes Jesu handeln, allerdings kaum finden: sie sind zu knapp und darum verschiedener Deutung fähig. Doch gibt die Tatsache, dass Jesus sein Leben als Sühnemittel „für viele" bezeichnet, immerhin einen Fingerzeig. Hätte er gesagt: „für alle", so wäre ein freies und allgemeines Vergebungsangebot vor Vollzug der Sühne ausgeschlossen. Dagegen

werden die konkreten vielen, denen sein λύτρον gilt, eben diejenigen sein, welche auf Grund der in ihm erschlossenen Gnade an Christi Person sich anschliessen und die Bedingungen zu erfüllen trachten, die er für den Empfang und bleibenden Besitz der Gnade stellt. Diese werden selbst mehr und mehr erfahren, dass sie nicht imstande sind, aus völlig reinem Herzen vollkommene Liebe zu beweisen, und sie werden verstehen, dass sie der Deckung durch ihren Meister bedürfen. Was sie deckt, ist nicht eine sachliche Leistung Jesu, sondern seine selbstlosdienende Liebe, deren unüberbietbarer Erweis seine Lebenshingabe ist: denn in diesem Zusammenhange zeigt Jesu Wort sein Sterben. So schliesst sich die Sühne, die Jesus bietet, aufs engste mit der persönlichen Richtung seiner Gläubigen zusammen, und es begreift sich, dass sie nur partikular und persönlich wirken kann. Sie ist nicht ein Surrogat, sondern eine Repräsentation unserer sittlichen Hingabe an Gott. Jetzt wird verständlich, inwiefern Gott einer solchen Sühne bedarf, obgleich sie es nicht ist, die ihm den Erweis vergebender Gnade im voraus erst ermöglichen müsste. Es wird verständlich aus dem Zweck, welchen er mit seiner Offenbarung verfolgt: es handelt sich nicht darum, im Blick auf vergangene Schuld den Rechtsanspruch abzulösen, den irgend eine Instanz ausser Gott erheben könnte. Die vergangene Schuld vergibt Gott kraft seines ungebundenen Majestätsrechts, aber in einer Weise und vermittelst einer Veranstaltung, die seinen Zweck realisiert, die Menschen nicht bloss straffrei zu machen, sondern persönlich an sich zu binden. Die Theorie, dass Christi Leistung die Schulden der ganzen Menschheit gedeckt habe, läuft diesem Zweck direkt entgegen: denn wenn auch der christliche Takt demjenigen, der Anteil an dieser Frucht gewinnen will, ein entsprechendes, persönliches Verhalten immer zumuten wird, so lässt sich dergleichen aus der Theorie keineswegs als notwendig ableiten. Die partikulare Wirkung der Sühne auf diejenigen, die sich mit Christo zusammenschliessen, um bei ihm Vergebung zu suchen, deckt sich dagegen mit Gottes Zweck: Gott hat die ἐξουσία, Sünden zu vergeben, an den Christus gebunden, der sich in völligem Gehorsam ihm hingab. Die hier und nur hier zu gewinnende Vergebung kann nicht zum Genuss blosser Straffreiheit in der

Entfernung von Gott missbraucht werden, sondern treibt kraft der Gemeinschaft Christi in den sittlichen Verkehr mit Gott: für Menschen, die zwar nicht sind wie Christus, die aber gerade, weil sie zu ihm gehören, ihren sittlichen Abstand von ihm schmerzlich empfinden und mehr und mehr auszugleichen bestrebt sind, birgt die Vergebung keine Gefahren; Christi Gehorsam deckt sie.

Gewiss sind diese Gedanken nicht aus dem isolierten Satz Mk. 10, 45 fertig herauszulesen, sondern erst durch weitere Kombinationen zu erschliessen. Sie werden aber auch durch Mt. 11, 27 ff. gestützt: nach dieser Aussage vermittelt sich die Offenbarung Gottes, welche dem Sohne anvertraut ward, und der Friede der Seele dadurch, dass man sein Joch auf sich nimmt und von ihm lernt.

Das Johannesevangelium hat im hohenpriesterlichen Gebet ein Wort Jesu überliefert, welches geradezu als eine zusammenfassende programmatische Aussage über den Wert seines Todes gedeutet werden kann und welches bei dieser Deutung alle Elemente unseres Entwurfs enthalten würde (17, 19): „Ich heilige mich selbst für sie, damit auch sie in Wahrheit geheiligt seien." Gewiss ist dabei an den besonderen Beruf der Jünger zu denken, der Welt das Wort Jesu zu übermitteln; aber ein Blick auf v. 11 f. 15 zeigt, dass ihr Berufswirken nicht von der persönlichen Stellung in der Nähe Gottes getrennt werden kann. Zweck der Selbstweihe Jesu für Gott ist also, seine Jünger in die gleiche, nicht bloss scheinbare, sondern wirkliche Zugehörigkeit zu Gott zu führen. Dass Jesus sich „heiligt", erfährt die verschiedensten Deutungen: mag man aber mehr an die Durchführung seiner persönlichen Hingabe an Gott bis zum Tode oder mehr an die Weihe für den letzten Abschnitt seines Berufs denken, welche beiden Stücke sich doch wiederum nicht völlig werden trennen lassen, so bleibt in jedem Falle der Zusammenhang, dass seine Selbstbestimmung für Gott seinen Jüngern insofern zugute kommt, als auch sie dadurch in die gleiche wahre Selbstbestimmung für Gott hineingezogen werden. Den gleichen Zusammenhang zwischen der Lebenshingabe Christi und dem sittlichen Gehorsam der Seinen stellt Joh. 15, 13 f. her: „Grössere Liebe hat niemand, als dass jemand sein Leben

für seine Freunde lässt. Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch gebiete." Diejenigen dürfen sich also durch Jesu Hingabe in den Tod gedeckt glauben, die sich durch seine Gemeinschaft zum Gehorsam bereiten lassen. Das sind die gleichen Gedanken, die auch der 1. Johannesbrief mehrfach wiederholt (1, 5ff.; 2, 1. 29): in der durch Jesus vermittelten Gemeinschaft mit dem Gott, der Licht ist, liegt der Anstoss zu einem Wandel im Licht, ohne welchen das Blut Christi keine Reinigungskraft besitzt. Wer den Trieb empfangen hat, die Sünde auszuscheiden, und doch ein bleibendes Bedürfnis der Vergebung empfindet, wird an Jesus einen Beistand und eine Sühnung haben. Und umgekehrt: wer sich seiner getrösten will, muss in den Zug seiner Gerechtigkeit eintreten. Was sind solche Sätze anders, als der persönlich-erfahrungsmässige Ausdruck dessen, was Jesus Joh. 17, 19 in sachlicher Erklärung als die Absicht seiner Selbsthingabe in den Tod aussprach? In demselben Sinne spricht der Hebräerbrief (9, 14) erfahrungsmässig davon, dass Christi Blut unser Gewissen reinigt, so dass wir nunmehr Gott dienen, und 1. Petr. 2, 24; 3, 18 wird es wiederum in die Absicht Christi verlegt, uns durch seinen Tod zu Gott zu führen und von der Sünde zur Gerechtigkeit hinzuwenden (vgl. auch 1. Petr. 1, 18).

Alle diese Hinweise bestätigen, was wir bereits feststellten, dass das Verständnis des neutestamentlichen Sühneglaubens sich durch den Vorausblick auf den sittlichen Zweck, nicht durch den Rückblick auf irgendwelche verletzten Rechtsansprüche erschliesst. Die Notwendigkeit der Sühne verliert dadurch nichts an ihrer „Objektivität". Denn der sittliche Zweck, durch welchen sich Gott in seinem Handeln bestimmen lässt, ist der Ausdruck seines sittlich-persönlichen Wesens, biblisch geredet seiner Heiligkeit. Hält man sich dies gegenwärtig, so wird man einige paulinische Aussagen, welche das Erfordernis einer Kompensation nachdrücklich betonen, nicht unserem Entwurf widersprechend finden (Gal. 3, 13; 2. Kor. 5, 21; Röm. 3, 24; 8, 3). Es ist hier nicht der Ort, diese Stellen vollständig zu erläutern. Doch so viel lässt sich in Kürze zeigen, dass die von Paulus gemeinte Kompensation in wesentlichen Zügen mit den bisherigen Beobachtungen übereinkommt.

a) Die Kompensation steht in keiner Beziehung zu irgend einer Instanz, die befriedigt werden müsste, ehe Gott vergeben kann; ihre Notwendigkeit ergibt sich vielmehr gleichsam nachträglich. Besonders lehrreich ist hierfür 2. Kor. 5, 18ff. Dort wird zunächst das Versöhnungsangebot Gottes, welches mit der Nichtanrechnung der Sünden identisch ist, beschrieben, wie es durch die apostolische Predigt eine persönliche Aussöhnung der Menschen mit ihm herbeiführen soll: das alles bewegt sich im Rahmen persönlichen Verkehrs. Dann erst wird als ein Moment in dem Versöhnungsangebot der apostolischen Predigt hinzugefügt (v. 21), dass Gott einen entsprechenden Ausgleich geschaffen habe. Diese Darstellung entspricht völlig unserem auf synoptische Worte gegründeten Entwurf, wonach Gott zunächst ohne weitere Rechnung und Gegenrechnung Christo die ἐξουσία übertragen hat, Sünden zu vergeben, — wonach sich aber im weiteren Verlauf herausstellte, dass es sich eben um den Christus handelt, der seine Seele völlig dem Vater hingibt und dadurch für Gott zu jener Kompensation wird, deren er freilich bedarf, wenn sein Zweck realisiert werden soll. Auch Röm. 8, 3; 3, 25ff. wird klar, dass die Veranstaltung der Sühne in Gottes Hand ruht, der nicht durch eine gleichsam ausser ihm stehende Macht gebunden ist, sondern frei verfügt, was seinen sittlichen Zwecken entspricht. Die letztzitierte Stelle lässt Gott dabei durch seine δικαιοσύνη geleitet sein, deren biblischer Begriff in der Tat auf das genaueste zu seinem hier beschriebenen Verfahren passt. Bestimmt man nach rational-moralischer und orthodox-populärer Gewöhnung die Gerechtigkeit als diejenige Eigenschaft Gottes, kraft deren er das Gute lohnt und das Böse straft, so wird ein Anheben des Erlösungswerkes durch Gottes freie Gnade zur Unmöglichkeit: Gott müsste streng genommen juristisch befriedigt worden sein, ehe er verzeihen könnte, — oder sein Erbarmen wird als eine Art Unterbrechung seiner Gerechtigkeit empfunden: nach Paulus dagegen läuft der Erweis der Gerechtigkeit und der rettenden oder rechtfertigenden Gnade parallel (Röm. 3, 26 vgl. 1, 16f.). Anderseits haben neuere Theologen das schon den Reformatoren bekannte synonyme Verhältnis von Gerechtigkeit und Heil schaffender Gnade (z. B. Jes. 56, 1; Ps. 36, 7; 51, 16) übertreibend in ein ho-

monymes verwandelt: die Gerechtigkeit Gottes bedeutet nach ihnen seine konsequente Liebe. So richtig die zugrunde liegende formelle Definition der Gerechtigkeit als Konsequenz sein dürfte, so unzureichend wird doch der Inhalt des göttlichen Wesens als „Liebe" in jenem unbestimmten Sinne beschrieben, welcher die sittlichen Reaktionen seiner Heiligkeit verschwinden lässt. Bei dieser Betrachtungsweise erscheint jegliche Kompensation überflüssig: die stellvertretende Sühne hört überhaupt auf, ein notwendiges Moment in der Liebesoffenbarung zu sein. Der Gerechtigkeit, in welcher Gott seinem eignen Wesen die konsequente Treue hält, fehlt aber ein richtender Zug keineswegs (Röm. 2, 5. Vgl. Neh. 9, 33 neben 8): denn Gottes Wesen ist sittliche oder heilige Liebe. Auch Röm. 3, 26 steht der Erweis der Gerechtigkeit im Gegensatz zur ἀνοχή, die auf die Dauer zu sittlicher Gleichgiltigkeit führen müsste: sie führt Gottes Gnadenabsicht durch, aber in einer Weise, die seinen sittlichen Zweck nicht stört, sondern feststellt. Indem Gott als gerechter Rechtfertigung schafft, wird die πάρεσις zur ἄφεσις. Seine Gerechtigkeit ist Offenbarung und Durchsetzung seiner Liebe vermittelst eines die nötige Kompensation schaffenden Gerichts. Dieser Begriff stimmt einerseits mit dem freien Anheben des Erlösungswerks auf Gottes Seite, anderseits mit der Unentbehrlichkeit einer Sühne.

b) Als Zweck des sühnestiftenden göttlichen Handelns wird Röm. 8, 4 angegeben, dass die Forderung des Gesetzes — nicht bloss für uns, sondern — in uns erfüllt werde. Ähnlich wird Röm. 3, 31 festgestellt, dass die paulinische Lehre von dem Erweis der Gerechtigkeit Gottes in Christo „Gesetz" nicht beseitige, sondern bekräftige.

c) Damit hängt aufs engste zusammen, dass die Sühne nur in individueller Applikation wirkt. Gott hat (Röm. 3, 25) Christum in seinem Blute, d. h. in der Hingabe seines Lebens öffentlich hingestellt als ἱλαστήριον διὰ πίστεως. Schärfer kann die konkrete und persönliche Beziehung der Sühne kaum ausgedrückt werden: wir haben ein vollkommenes Gegenstück zu dem λύτρον ἀντὶ πολλῶν im Unterschiede von ἀντὶ πάντων. Die Sühne gilt nicht abstrakt und juristisch für irgend ein Quantum von Sünde, sondern persönlich für diejenigen, die sie im Glauben

sich aneignen. Will man diese Gedanken richtig fassen, so muss man die in der Dogmatik herkömmliche scharfe Scheidung zwischen Heilsbeschaffung und Heilsaneignung sich gänzlich aus dem Sinn schlagen: das Charakteristikum gerade auch der paulinischen Denkweise ist, dass einerseits die „objektive“ Leistung Christi nur in der persönlichen Stellung seiner Gläubigen greifbar wird, und dass doch anderseits nicht deren eignes, sondern Christi Handeln sühnende Bedeutung besitzt. Wie unlösbar greifen an der Grundstelle Röm. 3 Beschaffung der Sühne und der Rechtfertigung ineinander! Nach Paulus empfängt der Gläubige die Rechtfertigung nicht bloss durch Christus, sondern ἐν Χριστῷ (2. Kor. 5, 21; Gal. 2, 17 vgl. 3, 27 f.; 5, 6; Röm. 8, 1; Phil. 3, 9), in welchem wir auch die ἀπολύτρωσις haben (Kol. 1, 14; Eph. 1, 5 vgl. mit Röm. 3, 24). Was Röm. 6, 1 ff. von dem Sterben und Auferstehen mit Christo gesagt wird, beschreibt die Heilsvermittlung selbst, nicht etwa bloss eine sittliche Konsequenz derselben. Für den Apostel wäre eine Hinnahme der in Christo angebotenen Gnade ohne persönliche Verbindung mit Christo undenkbar, und eben diese persönliche Zugehörigkeit zu ihm ist Grundlage und Triebkraft des neuen Gehorsams. „In Christo“ sind wir zugleich „Gerechtigkeit Gottes“ und „neue Kreatur“ (2. Kor. 5, 21. 17): um dieser Verbindung willen stört die durch Christum vergebende Gnade den sittlichen Zweck Gottes nicht, sondern dient zu seiner Durchführung. Sicherlich ist die Meinung nicht, dass Gottes Gnade an den durch Christus in den Gläubigen gewirkten neuen Qualitäten ein hinreichendes Fundament besitze. Es bleibt immer Christus selbst, der uns deckt: aber er deckt als ἱλαστήριον διὰ πίστεως nur diejenigen, für die er kraft persönlicher Verbindung einstehen kann, dass sie in die Richtung seiner Hingabe an Gott hineingezogen sind. Es mag genügen, eine Reihe von Stellen zusammenzuordnen, welche die Elemente dieser Gedankenverbindung enthalten: Röm. 7, 4 ff.; 8, 9; 14, 7 ff.; 2. Kor. 5, 14 f.; Gal. 2, 19 f.; 6, 14; Eph. 25, 5 ff.

Nachdem somit die Grundlinien eines an dem sittlichen Zweck Gottes orientierten Sühnenglaubens überall im N. T. beobachtet werden konnten, mag zur Bestätigung kurz erinnert werden, dass sich diese Gedanken mit der alttestamentlichen

Vorstellung vom sühnenden Opfer decken. Die grundlegende Aussage Jesu Mk. 10, 45 schliesst sich aufs genaueste an Jes. 53, 10 an: δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον entspricht dem תָּשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ. Auch die πολλοί klingen in diesem Zusammenhang an (Jes. 53, 11. 12). Danach bestimmt sich die mit λύτρον verbundene Vorstellung genauer. An sich kann λύτρον jedes Mittel bedeuten, wodurch Befreiung bewirkt wird, namentlich einen Kaufpreis. Aber der Versuch, diesen Vergleich bis in seine Konsequenzen durchzuführen, scheitert. Denn sobald man nach dem Empfänger des „Kaufpreises" fragt, versagt die Antwort: an Gott zu denken ist ausgeschlossen, weil die Gläubigen im Gegenteil durch Christi λύτρον dessen Eigentum werden. Demgemäss wird dies Bild nur in ganz bestimmter Begrenzung, nicht aber als vollständige Erklärung der Leistung Christi verwendet werden dürfen. Das λύτρον muss genauer nicht als פִּדְיֹן im Sinne von Kaufpreis, sondern als כֹּפֶר im Sinne eines Sühnemittels bestimmt werden (vgl. Cremer, Wörterbuch s. v. λύτρον); die weiteren Beziehungen führen dann auf das sühnende Opfer. Dieses aber steht in voller Parallele zu den von uns festgestellten Gedankenreihen: es ist eine Stiftung Gottes, welche nicht zur Herbeiführung, wohl aber zur Durchführung des Bundesverhältnisses dient (Lev. 17, 11) und welche demjenigen gilt, der sich persönlich auf sie stützt. Als Zweck dieser Einrichtung gibt der Hebräerbrief (10, 3) an, dass darin ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν geschehen solle. Was aber im A. T. nur äusserlich geschieht und was nur durch den psychologischen Eindruck wirkt, wird in Christo zur Realität: auch in seinem Blut ist seine Seele, sein für Gott aufgeopferter Wille, in der Zusammenfassung mit welchem wir geheiligt werden (Hebr. 10, 10). Weil der geopferte Christus der lebendig wirksame ist (Hebr. 9, 14), geht von seinem Tode nicht bloss ein psychologisch-ethischer Anstoss zur Busse aus, sondern er selbst kann kraft seiner Erhöhung die Durchführung des neuen Bundesverhältnisses verbürgen (Hebr. 7, 22 ff.). Doch bedürfen diese Andeutungen über das Opfer genauerer Beweise: sie wollen an unserer Stelle nur zeigen, dass auch die hieraus zu entwickelnden Gedanken sich in den Gesamtentwurf fügen.

Die zwei Namen Kapernaum und Kaiphas.

Von

Eberhard Nestle.

1) Kapernaum — Kapharnaum.

Bald nach dem ersten Erscheinen meiner Ausgabe des Griechischen Neuen Testaments fragte ein katholischer Geistlicher aus Bayern, der sie benützte, bei mir an, warum im Text Ka*pha*rnaum, auf den beigegebenen Karten dagegen Ka*pe*rnaum gedruckt sei. Die Antwort war sehr einfach: die Karten waren für Ausgaben von Luthers Deutschem Testament gemacht worden, und in diesem steht jetzt Kapernaum (Luther selbst schrieb nach Bindseil-Niemeyer in allen seinen Drucken ohne Schwanken mit C, Capernaum); mein griechischer Text folgt den neueren kritischen Ausgaben, und diese haben (ähnlich wie die Vulgata) Kapharnaum.

Die Frage nach der richtigen Schreibung des Namens ist viel wichtiger, als man gemeinhin annimmt. Man könnte beinahe sagen, an den zwei Buchstaben *pha* oder *pe* hänge ein grosser Teil der neutestamentlichen Textkritik; darum lohnt es sich, den Namen einmal genauer ins Auge zu fassen, als es bisher geschehen ist.

Soweit ich weiss, findet sich die jetzt allein herrschende Schreibung *Kapharnaum* in einem griechischen Neuen Testament erstmals gedruckt am Rande der *editio regia* des Robert Stephanus von 1550 zu Matth. 11, 23 und 17, 24 als Lesart des Kodex *D*, der bei Stephanus mit β bezeichnet ist. Ob vorher in irgend einem andern Werk, habe ich nicht untersucht. Erasmus schrieb in seinen *Annotationes* — ich benütze die Ausgabe von 1535 — zu Matth. 4, 13: „*In civitate Capharnaum.* εἰς καπερναούμ. *Ita* (d. i. *Caphar.*) *scriptum conspicimus in aureo codice consentientibus aliquot Donatianicis. Civitatem interpres Latinus addidit*". Erasmus selbst braucht zu Matth. 9 die Form mit *pe*: „*in propriam civitatem videlicet Capernaum*; *relicta*

Nasareth commigravit Capernaum". In den Text einer Ausgabe des Neuen Testaments hat die Form mit *pha* meines Wissens erstmals Karl Lachmann 1831, 1842 eingesetzt. Auch der originelle E. Harwood, der 1756 das N. T. „*collated with the most approved Manuscripts*" herausgab, und dabei gegen das Urteil seiner Vorgänger, Zeitgenossen und Nachfolger den Kodex *D* ganz besonders bevorzugte, wagte das noch nicht. Ja noch 1861 druckte A. Hahn in seinem *N. T. Graece* — „*post Lachmannum et Tischendorfium ad fidem optimorum librorum denuo diligenter recognovit lectionumque varietatem notavit*" steht auf dem Titel — überall *pe*, führt *pha* nicht einmal im Apparat an, ja gibt in ihm zu Luk. 4, 23, wo er ἐν τῇ Καπερν. im Text hat, sogar „εἰς Καπερν. GKLT. (*hic* εἰς τὴν)", wo *LT* Lachmann und Tischendorf bedeutet, die doch *phar* haben.

Bengel bemerkte zu Matth. 4, 13 über die Schreibung: „Καφαρναούμ. *Arab. Copt. Lat.* (et ex eo *Cant.*) *Pers. Sax. Syr.* Et sic alibi, etiam *Goth.* Unde καπαρναούμ *Caparnaum* scribit *Camerarius.*"

Hiermit bekommen wir also eine dritte Schreibung. Unter *Camerarius* versteht Bengel eine Handschrift, die Joachim Camerarius in seinen Anmerkungen zu den 4 Evangelien als „*veterem librum diligenter exaratum*" anführt. Als Nro. „88" und „jetzt verschollen" wird sie bei Tischendorf-Gregory usw. gebucht. Scrivener bemerkt: '*it resembles in text Codd. 63, 72, 80*'.

Griesbach — ich besitze das Exemplar seiner editio secunda von 1796, das S. P. Tregelles gehört hatte — versah die Schreibung *pha* am Rande seiner Ausgabe mit dem Zeichen, das andeutet, „*lectionem marginis interioris supparem aut aequalem, immo forsitan praeferendam esse receptae lectioni*". Dagegen hatte Matthaei in der grossen Ausgabe (Riga 1788) ganz kurz bemerkt:

„Καφαρναούμ. *Origenes et ex eo Hieronymus invexit. Uterque nomina propria alibi etiam suo pro arbitrio mutavit*". In seiner kleinen Ausgabe von 1803 versetzte er die Schreibung durch den beigefügten Buchstaben *E* in die letzte Klasse, als „*lectio minime probabilis ac prorsus rejicienda*". Und diese von Matthaei so beurteilte Schreibung ist jetzt so allgemein angenommen, dass man beispielsweise aus der neusten „kritischen" Ausgabe des

Katholiken Brandscheid gar nicht mehr erfährt, nicht einmal aus dem Apparat, dass es auch eine andere Schreibung gebe, welche bis 1831 sogar die alleinherrschende war und in der Patriarchatsausgabe von Konstantinopel noch heute gilt. Auch in meiner Ausgabe erscheint sie im obern Apparat gar nicht, und im untern erst und nur zu Mark. 1, 21, weil hier erst der Alexandrinus zu ihren Zeugen hinzukommt, und bei Matth. 4, 13 wenig Raum war. Westcott-Hort, v. Gebhardt, Sanday (*Appendices ad Novum Testamentum Stephanicum: II Delectus lectionum notatu dignissimarum*) haben auch in den Apparaten die alte Schreibung gar keiner Erwähnung mehr für wert gehalten, und so gehen auch unsere Kommentare über sie sehr rasch hinweg. Auch Th. Zahn, zu dessen Ehren diese Zeilen geschrieben sind, sagte in der ersten Auflage zu Matth. 4, 13 nur: „Καφαρναουμ, hier und überall im N. T. stark bezeugt (Matth. 8, 5; 11, 23; 17, 24), verdient den Vorzug vor dem in der jüngeren Tradition herrschend gewordenen Καπαρναουμ (cf. Ptolem. Geogr. V, 16, 4 Καπαρκοτνει ἡ Καπαρναουμ)“, wobei das erste „Καπαρναουμ“ offenbar Druckfehler für Καπερναουμ war.

Merkwürdig ist — um die Geschichte der bisherigen Behandlung des Worts abzuschliessen —, dass v. Soden bei seinem grossen Unternehmen den Text des N. T.s auf Grund seiner Geschichte festzustellen, diesem Eigennamen und den ihm ähnlichen gar keine besondere Bedeutung beilegte. Meiner eigenen Untersuchung will ich nur die Bemerkung vorausschicken, dass man sich hüten muss, das Dilemma so zu stellen, ob diese oder jene Schreibung richtig sei, die mit *pha* oder mit *pe*. Es könnte ja auch in diesem Fall so sein, wie uns der Kodex *D* über den Namen Johannes gelehrt hat, dass im N. T. zwei Schreibungen vorliegen. Über Johannes wissen wir ja jetzt, dass Lukas (im Evangelium und in der Apostelgeschichte) den Namen mit 1 *n* schrieb, die andern Evangelisten mit 2, während die meisten Handschriften und Ausgaben eine gleichmässige Orthographie durchführten, der Kodex B mit 1, die meisten mit 2 n.

Hinsichtlich des Namens, der uns hier beschäftigt, liegt nun der Fall so:

Der Name kommt in den Evangelien 16 mal vor und nur

in ihnen: je 4 mal in Matth. (4, 13; 8, 5; 11, 23; 17, 24) und Luk. (4, 23. 31; 7, 1; 10, 15), 3 mal in Mark. (1, 21; 2, 1; 9, 33) und 5 mal in Joh. (2, 12; 4, 46; 6, 17. 24. 59). Das ist oft genug, um ein sicheres Resultat zu ermöglichen, und nicht zu oft, um die Arbeit nicht mühselig zu machen. Die Stellen bezeichne ich im folgenden nach der Reihenfolge ihres Vorkommens im N. T. mit 1)—16); es ist also 1) 4) aus Matth., 5)—7) aus Mark., 8)—11) aus Luk., 12)—16) aus Johannes.

Von den griechischen Handschriften — um zunächst bei diesen stehen zu bleiben — haben nun die Minuskeln, soweit darüber sichere Kollationen vorliegen, fast ausnahmslos *pe*. Nach Tischendorf hat nur 33, die sogenannte Königin unter den Kursiven, viermal *pha*, nach Wettstein auch noch ein fünftes Mal in 10). Ausserdem hat nach Tischendorf nur noch 69, der eigenartige Kodex auf dem Rathaus von Leicester, einmal *pha* in 5), wiederum nach Wettstein noch ein zweites Mal, in 8) und nach Scrivener ist in ihm in 6) „καπερ mutatum". Alter hatte in seinen Kollationen (1787) S. 915 die Nachricht, dass die Wiener Handschrift 31 Lamb. = 188 Ness. = 214 d. h. eine der Ferrarhandschriften in 5) *pha* habe; das ist zu dieser Stelle von Ferrar in den Text aufgenommen, weil von seinen 4 Hdss. hier auch 69 (s. oben; 13 fehlt) so hat. Zu 6) vermerkt Ferrar noch die gleichfalls schon erwähnte Korrektur in 69; sonst ist bei Alter und Ferrar allenthalben *pe* bezeugt.

Fast ebenso ist es in den Kollationen von Scrivener. Von ihm sind 1853 die Kollationen von etwa 20, 1859 die von 50 Handschriften vorgelegt worden, zu denen 1893 nach seinem Tod noch neue veröffentlicht wurden. Von den ersten hat nur eine einmal *pha* (y in Lond. Brit. Mus. Burn. 22, als Evangelistarium nicht bei v. Soden), in 14); von den letzten auch nur eine einmal und zwar nur von erster Hand. eine zweite machte draus *pe*, und dies ist 556, bei Tischendorf 543, gleichfalls ein Glied der Ferrargruppe, das aber nicht in 5) oder 6), sondern zu 7) diese Lesart hat. Dürfte man nach der Majorität der Handschriften gehen, so wäre die Sache für *pe* entschieden. Denn auch unter den Majuskeln haben weitaus die meisten *pe*. Kon-

stant *pha* haben nur ℵB[1]D, der aber für 2 Stellen fehlt; ebenso konstant ist A mit den andern Majuskeln für *pe*, fehlt aber für 1—4) und 16). Ein Schwanken zeigt die bei Tischendorf noch teilweis fehlende Purpurhandschrift *N*, indem sie 2 *pha* gegen 6 *pe* und zweimal beides aufweist, nämlich *pha* von erster und *pe* von zweiter Hand, zu 8) und 12). Ein ähnliches Schwanken findet auch bei C statt, nämlich 4 *pha* gegen 7 *pe* und einmal beides, wieder *pha* von erster, *pe* von zweiter Hand. (Die weiteren Majuskeln, die gelegentlich *pha* haben, sehe man bei Tischendorf.) Dieser letztere Umstand, dass bei allen Korrekturen *pha* in *pe* und nicht umgekehrt *pe* in *pha* verwandelt wurde, fällt schon sehr zugunsten von *pha* ins Gewicht, und wenigstens einmal habe ich die Verbindung (Kontamination)[2] beider Formen auch bei v. Soden gefunden, indem nach S. 1298 sein Kodex 050 zu 7) Καπερφαρναουμ hat, und zu 1) Καπαρναουμ, was v. Soden hier mit Recht als halbe Durchführung von K(oine)-Lesarten bezeichnet, anderswo das letztere für 57 = W^a als „Vokalfehler". Weiter findet sich bei ihm eine Notiz über 1211 (= den obengenannten Ferrarkodex 124), endlich (S. 1294), dass ausschliesslich δ5 (= *D*) und 600 (= 372, in Italien ge-

[1] Eine frühe Hinweisung auf die Schreibung des Namens in dieser Handschrift in: Kardinal Wilhelm Sirlets Annotationen zum Neuen Testament. Eine Verteidigung der Vulgata gegen Valla und Erasmus. Nach ungedruckten Quellen bearbeitet von P. Hildebrand Höpfl (Biblische Studien XIII, 2 Freiburg 1908), S. 79 zu Luk. 4, 23: *Capharnaum* . . . corrupte scribitur Καπερναούμ: in Vaticano semper Καφαρναούμ. sic scribi debet, ut dicunt qui hebraice sciunt. Scholz, um das hier anzuschliessen, führt in seiner Commentatio de virtutibus et vitiis utriusque codicum N. T. familiis (Bonnae 1845 Universitätsprogramm) als letzte der konsonantischen Verschiedenheiten (S. 4) Σαρεφθα pro Σάρεπτα, Καπερναούμ pro Καφαρναούμ an und erklärt S. 5: permutationes illas esse vitia, si aliquot locos excipias. His accensendum esse puto in Evangelio S. Matthaei lectionem Καφαρναούμ, quam codices BDZ 33 Copt. Arm. It. Vulg., Orig. (quinquies), Epiph., Nonn. in loco Matth. 4, 13 habent, contra καπερναούμ in reliquis N. T. locis codices ad unum omnes. Illam in ev. Matthaei utpote quod ex hebraica lingua in graecam traductum sit, genuinam esse vix dubitaverim. Hebraei scribebant כפרנחום, graeci Καπερναούμ Ptolemaeus Καπαρναούμ.

[2] Eine hübsche Parallele dazu bietet nicht bloss der Kodex Sinaiticus 2. Petri 2, 15 mit seinem Βεωορσορ (= Βεωρ + Βοσορ), sondern auch die vorlutherische Bibel, welche 4. Mose 33, 3 in den drei ersten Drucken „Manasse", in den drei nächsten „Ramanasse" und dann erst „Ramesse" hat.

schrieben), nicht auch die sonst damit verwandten Handschriften 050, 133 das zur Rezension des Hesychius gehörige, vom Sahiden und Bohairer gebotene *pha* bezeugten. Erwähnt ist der Name auch S. 1349, 1351.

Edward Miller's *Textual Commentary*, der leider nicht über Mt 14 hinausgekommen ist, verzeichnete zu 1) für *pe* auch Peshitto, Cureton, Lewis, Tatian, für *pha* ℵBDZ. 33. 604. Old Latin. Vulg. Bohair. Origen IV, 198; in Joh. XXVIII, 18. (Nach Hoskier (a full Account and Collation etc.) hat aber nur die erste Hand in 604 so. Ähnlich zu 2) für *pe* 14 Majuskeln, All but two Cursives — so ist zu lesen —, Peshitto, Cureton; für pha ℵB. 33. 604 (wieder nach Hoskier nur die erste Hand) Old Latin, Vulg. Bohair. Sahid. Goth. Zu 3) für *pha* ℵBD. 33. See IV, 13. Miller hätte hier auch wieder 604 nennen sollen, das φα noch in 5) 6) 10) u. 11) hat, an der letzten Stelle wieder nur von erster Hand[1]).

Bei diesem Befund der griechischen Handschriften werden die Zeugnisse der *Schriftsteller* und *Übersetzungen* um so wichtiger.

Von Origenes liegen jetzt 4 Bände in der neuen Berliner Ausgabe vor In den beiden ersten (Gegen Celsus, Vom Gebet und Vom Martyrium) findet sich der Name nur einmal (Vom Gebet 27, 2 = 2, 364, 5), im dritten (Jeremias) gar nicht, um so öfter im vierten (Johannes Kommentar), mehr als 50 mal. Zu den im Register aufgezählten Stellen sind für uns auch diejenigen hinzuzunehmen, wo der Name in Zitaten vorkommt, die im Register nicht berücksichtigt sind. Und überall, im Zitat wie im Text des Kommentars, und, was besonders wichtig ist, auch in den 2 von Origenes aus Herakleon zitierten Stellen (S. 189 u. 241) ist der Name, ohne dass der Apparat irgend welches Schwanken der — allerdings wenigen — Handschriften zeigen würde, *pha* geschrieben. Das ist um so wichtiger, als schon die älteste Handschrift (die Münchener) erst dem 13., vielleicht noch dem Ende des 12. Jahrhunderts angehört, d. h. aus einer Zeit stammt, in der die Schreibung *pe* in den Bibelhandschriften durchaus schon die Alleinherrschaft hatte. Also

[1]) Die Handschriften, die sonst noch gelegentlich pha haben, siehe Tischendorf (Z in 1), Δ in 5)—7), X in 8) 10)—12) (in 9) Καφερ —), T^b in 12) 13) 16)).

wird man mit aller Sicherheit sagen dürfen, wie das schon Matthäi ausgesprochen hat, dass Origenes *pha* schrieb. Ob aber die Schreibung auch von ihm herrührt, wie Matthäi weiter sagte, wird schon dadurch zweifelhaft, dass auch *Herakleon*, wie eben bemerkt, in des Origenes Zitaten so hat. Sicher ist das natürlich für Herakleon nicht, da ja Origenes oder sein Schreiber die Zitate aus Herakleon nach seiner eigenen Orthographie gegeben haben könnte. Dass an andern Stellen die Origenes-Handschriften schwanken, scheint aus v. Soden S. 1517 hervorzugehen, wo er für Origenes „Καφαρναουμ (so meist)“ nennt. Daher müssen wir nach Zitaten fragen, die älter als Origenes, zum mindesten von ihm unabhängig sind.

Ein solches verzeichnete schon Wettstein aus Irenaeus; aber freilich es liegt uns, wie Tischendorf hinzufügt, nur in der lateinischen Übersetzung vor, und schon Grabe machte zu dem Zitat „*Et tu Capharnaum, dicebat, numquid usque ad coelum exaltaberis? &*“ die Bemerkung: *Anne Irenaeus cum Vulgato Bibliorum interprete legit* μὴ ἕως τοῦ οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ; *minime puto, siquidem in nullo Graecorum patre hunc locum ita alligatum reperio. Interpreti itaque Irenaei aut Scribae, Latinam Evangelii Versionem sequenti, haec adscribenda videntur.*“ Es wäre somit hier der Platz, etwas über den Befund der lateinischen Bibelhandschriften einzureihen; ich gehe aber zunächst den Zitaten weiter nach.

Dass auch Eusebius im Onomastikon *pha* hat (S. 120, 2; 174, 25 in Klostermanns neuer Ausgabe, im lateinischen Teil *fa*), ist nicht zu verwundern. Wieweit Καπερναουμ für 1) in dem. ev. 9, 8, 2 auf handschriftlicher Überlieferung ruht, weiss ich nicht.

Wichtiger ist, dass Adamantius im Dialog über den rechten Glauben (um 300?), wo er davon spricht, dass Christus nach Angabe der Gegner unter Tiberius herabgekommen in Ka*pha*rnaum erschienen sei (S. 102, 23 der neuen Berliner Ausgabe), den Namen gleichfalls mit *pha* schreibt; also könnten schon die Gnostiker, die diese Behauptung aufstellten, ihn so geschrieben haben. Für Marcion setzt Zahn (Geschichte des Kanons II, 456) die Form mit *pha* ein.

Die weiter in der Berliner Sammlung erschienenen Bände

des Hippolytus und Clemens haben noch keine Register; soweit ich sah, kommt aber der Name in ihnen nicht vor. Von Bedeutung wäre natürlich Clemens.

Bei den Apostolischen Vätern findet sich der Name nach Goodspeed's *Index Patristicus* gleichfalls nicht. Auch nicht in den *Chronica minora*, nach dem Index von Frick's Ausgabe.

Dagegen sehr oft bei Epiphanius. Leider liegt er noch nicht in genauer Ausgabe vor. Die Form mit *pe* finde ich nur einmal, *haer.* 30 p. 128, sonst überall die mit *pha*, z. B. in nächster Nähe der eben angeführten Stelle p. 136. Eine Variante führt Dindorf nicht an. Die erste Form wird nur ein Fehler des Schreibers, wenn nicht gar erst des Herausgebers sein, also auch Epiphanius für *pha* zeugen.

Dafür zeugen nun auch die *Übersetzungen*, vor allem die lateinischen. Für deren spätere Form genügt es, auf den Index der Ausgabe von Wordsworth-White zu verweisen, wo es heisst:

„capharnaum (Καφαρναούμ ℵBDZ) . . . . inveniuntur et *cafarnaum* BDLMQTZ, *cafarnauum* Ep*LR, *cafarnum* L Mt XI, 23, *capharnahum* C Lc X, 15, *capharnauum* Ep*R, *caphanaum* O Lc IV, 31, *caparnaum* V Lc VII, 1, *chaparnaum* Z* Joh VI, 59, *chapharnaum* CZ *charnaum* Θ."

Also trotz der vielen Formen kein einziges *pe*. Ebenso ist es bei den altlateinischen Handschriften, soweit ich sie verglichen habe. Zum Beispiel noch in dem jüngst von Buchanan herausgegebenen Codex Corbeiensis (ff) finden sich nebeneinander *capharnaum*, *chapharnaum*, *chaparnaum*, *caparnaum*, kein *pe*, das nur in *q* regelmässig erscheint. Auch Tertullian schreibt (adv. Marc. 4, 7) *Capharnaum*, der Codex M *Cafarnaum*. Ähnlich ist es mit der *koptischen* Übersetzung. Aus Horner's Ausgabe habe ich gelegentliches *Kephar-*, und nur für das vierte Evangelium und nur aus Codex P, in diesem einmal auch erst von zweiter Hand, *Kaper-* notiert.

Ulfilas, bei dem die zwei ersten Stellen des Matthäus und Johannes fehlen, hat an den andern allen *Kafar-* .

Um so mehr erhebt sich die Frage, wie, wann, wo ist das *pe* aufgekommen? Diese Frage ist um so mehr zu erheben als

für hebräisches oder semitisches פ die regelrechte Umschreibung φ und nicht π ist, sogar im Anlaut bei Dagesch lene.

Hieronymus sagt im Kommentar zu Daniel (Opera V, 724): *Notandum autem quod P literam Hebraeus sermo non habeat, sed pro ipsa utatur phe, cuius vim Graecum φ sonat.*

In der *Interpretatio alphabeti Hebraeorum* lautet die Umschreibung (Lagarde, Onomastica p. 160) *Phe* und der Apparat „*Fhe* μ, *Pe immo Fe* β“. Ähnlich steht p. 4 etc. *Fe* zwischen *E* und *G*. Noch genauer p. 65 zu den Namen Petrus, Pontius und Pilatus:

sed sciendum est quod apud Hebraeos P littera non habetur nec ullum nomen est quod hoc elementum sonet. abusive igitur accipienda quasi per F litteram scripta sint.

Und noch einmal p. 69: *Fisidiam* os sonitus. *Quia (ut supra dixi) P litteram non habent, propterea Pisidiam per F efferunt*[1]). — Vgl. dazu **Siegfried** in der *ZatW* 1884, 63.

Die Entscheidung wird vom *Syrischen* kommen[2]).

Die alten syrischen Übersetzungen schreiben ohne weiteres כפרנחום, was **Burkitt** mit *Kapharnahum* umschreibt. Dass der Sinai-Syrer den ganzen Satz in Mc 2, 1 weglässt, der den Namen enthält, mag gelegentlich hervorgehoben werden. Noch der von **White** herausgegebene Philoxenus schreibt meist so, vokalisiert aber an der ersten Stelle כְּפַר נַחוּם = Καπερναουμ; nur wo er den Namen genauer umschreiben will, hat er כָּאפֶּר נָאוּם oder gar כָּאפֶּהר נָאוּם.

Pusey-Gwilliam, der *Cepharnachum* umschreibt, hat im Apparat der Peschito nur zum zweiten Bestandteil des Worts Varianten in betreff der Vokale, ob das *a* lang sei, und das Vaw den Punkt unter oder über sich habe, mehr *o* als *u* sei.

Auch der Jerusalemische Syrer schreibt noch so, trennt sogar das Wort in zwei und verwendet nicht das umgekehrte syrische *p*, das diese Schrift eigens für das griechische π erfunden hat.

Wo hat man nun aber semitisches פ unsern π-p ähnlich

---

[1]) Vgl. in den Onomastica noch Cafarsorec und Caferdago; griechisch Καφερναουμ, Καφαρ-, Καρφα-, Καρφανδουμ.

[2]) Neben dem Syrischen hat man allenfalls noch an das Aegyptische zu denken, wo je nach dem Dialekt φνουθε und πνουτε wechseln.

ausgesprochen, wie Herodot, der aus dem Land der *Ph*ilister *P*alästina machte?

Es genügt, eine Grammatik der östlichen Syrer aufzuschlagen und zu sehen, was sie über den ersten, 11., 17. u. 19. Buchstaben ihres Alphabets sagen. Ich nehme beispielsweise des Joseph Guriel *Elementa linguae Chaldaicae (Romae 1860).* Er gibt für diese Buchstaben des Alphabets die Namen *Olaph* und Alláp, Coph und Cháp, Phe und Pé, Koph und Kóp: die zweite Form ist je die ostsyrische, sogenannte nestorianische.

Auch das *e* erklärt sich vielleicht aus dem Ostsyrischen; falls nämlich das Wort zu den *qatl*-Bildungen gehört. Die hebräischen Wörterbücher setzen dasselbe zwar meist als *qâtâl* an, auch Dalman, Jastrow. Sicherheit haben wir nicht, da der Status absolutus im Hebräischen nicht vorkommt; das Syrische und Arabische spricht eher für *qatl* oder *qtal.* In letzterem Fall hätten die Westsyrer das Wort auf der zweiten Silbe, also als kaphár = kephar = kphar, die Ostsyrer auf der ersten, als *kaper* = *kapr* betont (vgl. den Namen Ebéd-Jesu und Abd- (Aud-) Išo); hebräisch geschrieben, wäre kaphar = כָּפָר, kaper = כֶּפֶר.

Übersieht man nun das Auftreten der Form *Kaper-* in den Handschriften und sonstigen Zeugen, so ist gar kein Zweifel, dass dieselbe irgendwo einmal mit einem Schlag eingeführt worden sein muss, und ich sehe in ihr eine der stärksten Bestätigungen der Theorie von Westcott-Hort, dass der Textus receptus die Frucht einer syrischen Rezension ist, mag sie nun von Lucian selbst oder nur in seiner Schule ausgeführt worden sein. Dazu stimmt, dass sie auch Chrysostomus (in den Matthäushomilien nach Field's Ausgabe) überall braucht[1]). Anderseits hat Ulphilas, der im A.T. Lucian folgt, im N. noch die ältere Form. Negativ ist also schon durch dies eine Wort eine Hauptfrage der neutestamentlichen Textkritik dahin entschieden, dass der noch von *Matthäi* und *Burgon* vorgezogene und in der Patriarchatsausgabe von Konstantinopel beibehaltene traditionelle Text die Urform des Neuen Testaments *nicht* ist. Die andre Frage, in welcher von den andern Formen, die ihm

[1]) Aus Theodoret, den ich nicht durchnehmen konnte, erwähne ich Καπερσανᾶ als Name eines Dorfes am westlichen Ufer des Euphrat (Rel. hist. c. 19).

gegenüberstehen, das Ursprüngliche sich finde, erhält durch unser Wort keine Entscheidung, da sich bei ihm diese andern Formen, sagen wir Ägypten und der Westen, nicht unterscheiden. Unser Wort bietet also keinen Anlass, darauf weiter einzugehen. Dagegen mögen noch einige zerstreute Notizen aus der späteren Geschichte des Worts angeschlossen werden.

Das auch von der englischen Revised Version beibehaltene Capernaum der Authorized Version wird über Tindal auf Luther und Erasmus zurückgehen. Die von Anna C. Paues veröffentlichte Fourteenth Century English Version (Cambridge 1904) hat an der einen Stelle, wo sie das Wort enthält, 1) ihrer lateinischen Vorlage entsprechend Capharnaum. Ebenso die Übersetzung von Rheims; s. J. G. Carleton, The part of Rheims in the Making of the English Bible (Oxford, 1902) p. 96. So schon Aelfric in seinen Predigten (A. S. Cook, Biblical Quotations in Old English Prose Writers, London 1898, p. 150). — R. F. Weymouth (The New Testament in Modern Speech, London 1905) hat *Capharnahum* eingeführt, unter Verweisung auf E. B. Nicholson's note on Matt. IV. 13 (mir nicht zur Hand).

Wie der erste Bestandteil des Worts heute in der Nähe des Karmel gesprochen wird (Kfer, Kufr, Kafr, Kefr) s. v. Mülinen in ZdPV 30, 120.

Über den zweiten Bestandteil lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Dass die syrischen Übersetzungen נחום schreiben, (der Sinaisyrer einmal, in 11) ohne ו), ist schon angeführt; und ihrer Umschreibung liegt vielfach eine gesunde Tradition zugrund; man vergleiche nur, wie sie die im Griechischen ganz gleich beginnenden Wörter Και(α)φᾶς und Κηφᾶς als קיפא und כאפא unterscheiden. So erklären es auch meistens die Onomastica sacra als κώμης παράκλησις oder ἀγρὸς ἢ οἶκος παρακλήσεως (ed. Lagarde 176, 47; 203, 4). Aber ναουμ kann sprachlich ebensogut = נאום, נחום oder נעום sein. Die letztere Schreibung liegt einer andern alten Erklärung zugrund, die z. B. bei Oliver von Paderborn (um 1220, in der Bibliothek des Literarischen Vereins Bd. 202) vorliegt, wenn er schreibt: Capharnaum *filia pulcherrima* interpretatur, *filia pulchritudinis*, wobei natürlich *filia* aus *villa* entstellt ist, oder im altdeutschen Marienleben (hrsg. von

Alwin Schultz, p. 12): Cafarnaum chivt ze divte *Villa speciosa*; (vgl. unser „Schöntal" = speciosa vallis). Die Josephusstellen (BJ 3, 10, 8 Καφαρναουμ, cod. L -ν; Vita 403 Κεφαρνωκόν: so Niese mit cod. P in der editio maior, -νωμόν in der editio minor desselben Jahrs, ohne Zeugen! R hat -νακὼν, A νωκων, M νωμῶν, W νώμων) führen nicht weiter. Recht ungenau ist daher, was Wm. M. Christie im Artikel Sea of Galilee im Dictionary of Christ and the Gospels II, 594 schreibt:

Capernaum (כפר נעים, χωρίον παρακλήσεως), 'land of pleasantness *or* consolation'.

Am merkwürdigsten ist, dass in einer der arabischen Handschriften der Anaphora Pilati, die Mrs. M. D. Gibson in Studia Sinaitica No. V veröffentlichte, der Name כפר תנחום geschrieben ist. Das Alter der Handschrift ist weder hier noch in No. III, dem Katalog der arabischen Handschriften vom Sinai, angegeben (No. 508); nach der Photographie halte ich sie für ziemlich alt; wir hätten also hier ein altes Zeugnis für die jüdische Verbindung von Rabbi Tanchum mit Kapernaum. Der griechische Text der Anaphora (Evangelia apocrypha ed. Tischendorf[2]) kennt die Stelle nicht; in dem eben angeführten Bande erscheint der Name überhaupt nur einmal als Capharnaum in Pseudo-Matthaei Evangelium c 10. Es heisst in dem arabischen Text, die geheilte Blutflüssige sei zu Fuss von Kapernaum in ihre Heimat Banias zurückgegangen, einen Weg von 6 Tagereisen (arab. Seite 3, Z. 23 Note 3) Dass der moderne Name aus dieser Form des Namens stamme, hat zuletzt Macalister in den Quarterly Statements des Palestine Exploration Fund (Apr. 07, 116 ff.) vertreten; er sei Talḥum, nicht Tell Ḥum. Ein Tell (Hügel, bes. Ruinenhügel) sei dort nicht vorhanden; vor ihm Socin, Guthe und andere (s. Sanday, A. Capernaum, im Dictionary of Christ and the Gospels I; seine Sacred Sites of the Gospels (1903) sind mir nicht zur Hand). Über die Synagogenruine von „Tell Ḥum" sind jetzt die Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft No. 27 u. 29 von Mai und Dezember 1905 zu vergleichen.

Lehrreich ist, dass sich bei uns die in der lateinisch-deutschen Schrift nicht erkenntliche zweivokalige Aussprache von -naum als ná-um, im Unterschied von „Naumburg" usw. durch die

Tradition erhalten hat, während sie bei dem Personennamen Saul verloren ging, den noch Luther, wie es scheint, zweisilbig gesprochen wissen wollte. In der Handschrift seiner Bibelübersetzung steht wenigstens manchmal „Saül" neben „Saul" (allerdings auch Haüs).

2) Kaiaphas und Kaiphas.

Etwas anders als bei Kapernaum-Kapharnaum liegt die Sache bei Kaiaphas-Kaiphas. Bei dem galiläischen Ortsnamen stammt die uns deutschen Protestanten geläufige Form durch Luther aus Erasmus und trennt uns von den Katholiken; beim Namen des jüdischen Hohenpriesters hat Luther *trotz* Erasmus die der lateinischen Bibel seiner Zeit beibehalten. Begreiflich: durch die Passionsgeschichte war man an die Form gewöhnt.

Der Name kommt im Neuen Testament 9 mal vor (Mt. 26, 3. 57. Lk. 3, 2. Joh. 11, 49. 18, 13. 14. 24. 28. AG. 4, 6). Ich bezeichne die Stellen wenn nötig mit 1—9 und weise gelegentlich darauf hin, dass weder Markus noch Lukas den Namen in der Leidensgeschichte nennt. Auch hier hat Luther seine Form „Caiphas" ohne Schwanken (nur bei 3) im ersten Druck „Cayphas"; nach Bindseil-Niemeyer). Wer das jetzt gebräuchliche K in die Lutherdrucke einführte, weiss ich nicht.

Das Lehrreiche bei diesem Namen ist nun aber, dass die durch die späteren Vulgata-Handschriften und -drucke bei uns geläufig gewordene Form „Caiphas" auch für Hieronymus nicht richtig scheint, dass auch er vielmehr Caiaphas geschrieben haben wird; s. Wordsworth-White. So wenigstens in den Evangelien. Nur in der Apostelgeschichte sind auch die Vulgata-Handschriften einstimmig für caiphas (mit den Varianten chaiphas, cayphas, caifas, chaifas, cayfas). Nach Tischendorf hat bloss *e* hier caïafam.

Gehen wir von hier aus zu Lukas zurück, so verzeichnen Wordsworth-White für die Form mit a AFHΘMG q aur, nicht einmal δ, dessen griechischer Text α hat. Vergleicht man damit die Zeugnisse an den andern Stellen, so findet sich für a

in 1) AFMQY, in 2) AMQY, in 4) AFHMQSY, in 5) AΔHMSY, in 6) AΔFMSY, in 7) AΔMSY und q, in 8) AΔMSY und q.

Aus diesem schien mir deutlich hervorzugehen, dass Hieronymus in den Evangelien das a einsetzte, dass aber die Mehrzahl der Handschriften die Form ohne a beibehielt, während die Apostelgeschichte von Hieronymus entweder überhaupt nicht revidiert wurde, oder wenigstens an dieser Stelle unrevidiert blieb. Nun macht mich aber Pfarrer J. Denk[1]) in München darauf aufmerksam, dass Hieronymus in dem von mir selbst (in ZntW 7,360) als „eine nicht ausgenützte Quelle der neutestamentlichen Textkritik“ bezeichneten *Liber interpretationis Hebraicorum nominum* den Namen stets ohne *a* schreibe (s. u.). Die Vulgatahdss., auf die sich Wordsworth-White bei ihrer Textesneuerung des Caiaphas statt Caiphas stützen, seien celtischen Ursprungs und nach dem griechischen Καιαφας abkorrigiert. Es sei ja bekannt, dass die irischen und schottischen Mönche ihre nicht unbedeutende Kenntnis der griechischen Sprache zum Sprachpurismus in der Bibel benützt hätten. Ich kann mir das Gewicht dieses Hinweises nicht verbergen und verweise auf die Stelle Matth. 6, 16, wo Wordsworth-White selbst in dem Dilemma *demoliuntur-exterminant* einer andern Handschriftengruppe (EPKORZ) den Vorzug geben; in diesem Augenblick kann ich aber die Frage nicht weiter verfolgen, und nur meinem Dank für den Hinweis und meiner Freude darüber Ausdruck geben, dass meine mehrfache Betonung der Eigennamen als wichtiger „Leitmuscheln“ für die Textkritik eine so nette Bestätigung findet.

Um so sicherer ist die Form ohne a für die Altlateiner. Bei Bianchini u. Buchanan kommt die Form mit a gar nicht vor, bei Sabatier nur in der Apostelgeschichte für den Laudianus (s. oben *e*) u. den Cantabrigiensis, dessen erste Hand aber nach Scrivener hier caifas geschrieben hat, das a sei vom Korrektor H nachgetragen. Seine griechische Hand hat überall καιφας, bei 6—8 fehlt sie, bei 4) hat nach Tischendorf die erste κηφας,

[1]) Demselben verdanke ich auch einen Einblick in die Korrekturbogen des für den lateinischen Thesaurus vorbereiteten Eigennamenlexikons. Dessen Artikel Caiphas bestätigt durch viele Belegstellen, dass lateinisch, ausser bei Wordsworth-White, nur die Form ohne *a* vorkommt. Aus Iuvencus, Prudentius und Sedulius werden die Betonungen *Căiph-* und *Cāīph-* verzeichnet.

nach Scriveners Text κιφας (erst A καϊφας); in Scrivener's Apparat heisst es „post κ scripsit φ p. m.". Die Photographie ist mir nicht zur Hand. Lehrreich ist, dass auch bei diesem Namen wie bei „Kapernaum" q teilweise eine Sonderstellung unter den Lateinern einnimmt, noch lehrreicher, dass unter den Griechen D so gut wie allein steht. Tischendorf führt ausser D als griechische Zeugen für καιφ- nur an 64 in 1), w^scr. in 2), C in 3) u. 5). Von diesen ist w^scr. = 489 Gr = 567 Scr = δ 459 v. S. im Jahr 1316 von einem Mönch Jakobos auf dem Sinai geschrieben worden. Bei v. Soden fand ich nur S. 1307 die Bemerkung über D (= δ5): „Konsequent schreibt er Καιφα (sa), einmal -ει-l-ι-" und S. 1372 „Καιφας l Καιαφας in δ5 (Mt 26,7 Καειφαν) ist lateinisch".

Erasmus bemerkte zu 1): Caiphas.) Graeci scribunt καϊάφας, id est Caiaphas, quatuor syllabis, was auf dem Rand durch 'Caiaphas tetrasyllabum Graecis' noch besonders hervorgehoben ist. Die griechische Schreibung meint natürlich 3 Silben, daher es bei diesem Namen ganz besonders richtig und wichtig ist, dass Westcott-Hort die Trennungspunkte weglassen. Konsonantisches i (= j) wird in der griechischen Schrift nicht vom vokalischen unterschieden; vgl. Ἰησοῦς, das in Poesie auch zweisilbig vorkommt. Etymologisch richtig würde der Name sogar mit 2 j geschrieben (קַיָּפָא), wie die Landschaft „Fajjum", die „Omajjaden" usw. Es genügt aber eines, wie in der englischen Bibel Caiaphas. Weizsäcker und Stage behielten sogar „Kaiphas" bei. Bengel hat in seinem Apparat gar keine Bemerkung über den Namen; Wettstein führt zu 2) auch Cyril Cateches 139 und Juvencus an.

Dies führt zur Bezeugung bei den Schriftstellern. Das Register zu Niese's Josephus nennt Καϊάφας Josephi pontificis cognomen XVIII 35. 95. Der Apparat verzeichnet keine Varianten ausser der Weglassung oder Hinzufügung von καὶ (Ἰώσηπος ὁ καὶ Καϊάφας, Ἰώσηπον τὸν Καϊάφαν).

Bei den apostolischen Vätern kommt der Name nicht vor.

In den griechischen Acta Pilati A cap. 1 haben die Handschriften ACDJ die Form mit a, G ohne a; c. 2 4 mal mit a (ohne Variante bei Tischendorf), ebenso c. 14, weiter c. 15 u. 16 je 2 mal; ähnlich in der zweiten Rezension; ebenso in der Anaphora Pilati und in seiner Paradosis, und in der Narratio Josephi.

In den lateinischen Gesta Pilati haben schon im Vorwort und in Kapitel I alle Zeugen kein a; ebenso in c. 3; 12; 14; 15; 16. Ebenso im Descensus c. 1. 11. 12. 13. In der Vindicta Salvatoris ist § 23. 29 Cayphas gedruckt. In § 29 braucht Tischendorf in der Inhaltsangabe der angelsächsischen Version „Caiapham". (In Cook's Biblical Quotations in Old English Prose Writers findet sich der Name nicht).

Eusebius hat in der Kirchengeschichte (ed. Schwartz) I, 10 5 mal Καϊάφας ohne Variante, Rufin ebensooft Caiphas oder Caifas.

Th. Zahn schreibt zu 1) (Anm. 38) „τοῦ λεγομένου Καιαφᾶ". Diese Betonung ist ein Beweis von Umsicht; vgl. die andern ähnlich gebildeten Namen, die auf der letzten Silbe betont sind: Θωμᾶς, Κηφᾶς, Σιλᾶς. Andrerseits scheint mir die auch von W-H beibehaltene traditionelle Betonung der vorletzten Silbe bei diesem Wort besonderer Beachtung wert. Wie in den Handschriften des N Ts (soweit darüber Mitteilungen vorliegen), findet sie sich ja auch bei Josephus und erklärt sich durch die semitische Urform. Denn mit Recht sagt Dalman[2] 161 Anm. 12: „Die *Ḳaṭṭāl*-Form ist nicht zu verkennen. de Lagarde, Übersicht 97, erklärt das Wort durch Hinweis auf arab. قياف „Physiognomiker", vgl. Wellhausen, Skizzen III 152. Auf כיפא beruhende Deutungen (s. Grimm, Clavis Nov. Test.) sind unerlaubt". So noch Kautzsch bei Blass, Grammatik[1] S. 17 Anm. 4, durch mich berichtigt in [2] S. 18 Anm. 4. unter Hinweis auf Lagarde, Übersicht 97, Mitt. 4, 18, Schürer 2, 156. 159 und die syrischen Übersetzer. Die bei Schürer angeführte hebräische Stelle weist ja sogar noch den Artikel auf (הקייף), ist also die beste Bestätigung, dass das Wort, wie Lagarde wollte, Appellativ ist. Lagarde hat (Übersicht 98) aus dem Akzent von Μεσσίας geschlossen, dass das Wort Appellativum sei, aus dem von Σατανᾶς, dass man das Wort als Eigennamen, nicht als Appellativum aufgefasst habe. Dabei mag er etwas zu sehr systematisiert haben; für unser Wort wird es zutreffen. Lehrreich, dass schon die Onomastica diese Orthographie u. Bedeutung bieten. Hieronymus (ed. Lag. 60, 30): Caifas (Var. Caifa, Caipha): investigator vel sagax; sed melius vomens ore; ebenso 67, 31; 175, 20: Καιάφας ἰχνευτής: 203. 4/5 περίεργος.

Warum der Name Caiphas sowohl im Index Biblicus als in Hebraicorum, Chaldaeorum, Graecorumq. nominum interpretatio in der römischen Vulgataausgabe (Hetzenauer, Innsbruck 1906, S. 31*, 41* und 55*) fehlt, weiss ich nicht — Capharnaum ist dort als Ager poenitentiae gedeutet —; wer die Deutung „Niedrigung, Unterdrückung" aufbrachte — so schon Matth. Hiller — verfolgte ich nicht; R. Stephanus wiederholt noch 1537: Investigator, vel sagax, seu vomens ore, aut vomitus oris.

Damit wird der Name in der Hauptsache erklärt sein[1]); da aber unsre Enzyklopädien über die ausserbiblischen Nachrichten so kurz zu sein pflegen, stelle ich über d e Person seines Trägers noch einige Notizen zusammen.

Über die Gleichsetzung mit dem Schriftsteller Josephus s. Zahn, Forschungen V, 155. 438; die „Biene" des Salomo von Basra in Budge S. 94; Ishodad (von Mrs. Gibson erscheinend) zu Matth. 26, dass er wegen seiner Weisheit der zweite Joseph genannt worden sei. Über seine Abstammung ἀπὸ Κίου τῆς Βιθυνῶν ἐπαρχίας s. Joh. Dräseke, die Johanneische Frage (Wansbeck, Progr. 1900. 4⁰. S. 17); Byzantinische Zeitschrift 4, 355; Ebersolt, Actes de S. Jacques 1902, S. 14. 38. Über sein Grab Stephanos Xanthudides, Ὁ τάφος τοῦ Καϊαφᾶ ἐν Κρήτῃ (Ἀθηνᾶ Bd. 13, p. 305—316, nach Lit. Centrbl. 1902 Nr. 5 Sp. 169, dass das alte Gebäude in der Nähe des Heraklion nicht sein Grab sein könne). Dass er αὐτοφονευτὴς ἑαυτοῦ γέγονε, s. Apost. Const. VIII. 2, 5, (Lagarde, Reliquiae iuris eccl. antiq. graece 4). Neben حنان (Hanan) erscheint er als قيافا (also wieder mit ק) als letzter Hoherpriester in der Traditionskette, die Lagarde in seinen Materialien zum Pentateuch II p. 3 Z. 16 veröffentlichte. Zu der Bemerkung der Matthiasakten Ananus minor qui et Akauua

[1]) Nur unter dem Strich sei angeführt, dass noch 1900 Baljon zu Matth. 26 seine Leser (ähnlich wie Kautzsch in Blass[1]) belehrte, כְּיָפָא, de onderdrukker, is waarschynlijk eene opzettelijke verandering, die door Christelijke afschrijvers ook by Josephus voorkwam als Καϊάφας i. p. v. Καῖφας (mit diesem Akzent!). Mir schreibt er ebenda die Ableitung aus dem arabischen *qaif* = de waarzegger zu, weil ich in ZfwTh 1897, 149 darauf hingewiesen habe. Es ist Lagarde's Verdienst, dass er auf die Orthographie des Namens achten lehrte und seine alte Etymologie erneuerte.

(Lipsius 3, 265) schrieb eine Hand in meinem Exemplar „Caipha". Auch der zweite Band der von James herausgegebenen Anecdota Apocrypha will über ihn nachgesehen sein. Der Artikel der Jewish Encyclopedia (Caiaphas or Caiphas III, 493) ist von S. Krauss. Über den Palast des Kaiphas ist zu vergleichen; F. Urban Coppens, O. F. M., The Palace of Caiaphas, and the New Garden of the Assumptionist Fathers, St. Peters of Mt. Sion (mit Plänen).

Nachschrift zu S. 259 und 262: An einer Stelle, wo der Name Kapharnaum sich im griechischen N. T. nicht findet, bieten ihn lateinische Handschriften; nämlich Luc. 7, 11 haben die zwei Altlateiner *cl** capharnaum für Nain. Dies Zusammentreffen ist weiter zu verfolgen.

Die rechte evangelische Lehre von der Busse.

Eine Prüfung der Lehre Herrmanns von der Busse.

Von

Hermann Ohl.

In einem an die Theologen zu Paris gerichteten Schreiben aus dem Jahre 1521 hat Melanchthon als Luthers grösstes Verdienst seine Lehre von der Busse genannt und zugleich treues Festhalten an dieser Lehre gelobt. „Veram poenitentiae rationem docuit. Hanc Lutheri doctrinam de poenitentia nec ex meo nec fidelium ullorum corde extorquebit ulla vis inferorum nedum Sorbonica aut Papistica“[1]). In neuerer Zeit ist verschiedentlich darüber geklagt worden, dass Luther die wichtigsten reformatorischen Gedanken vom Wesen und Ursprung der Busse nicht festgehalten habe; und grade Melanchthon wird vorgeworfen, dass er daran schuld sei. Es sei daher Aufgabe der evangelischen Theologie, an die verlassenen Gedanken Luthers wieder anzuknüpfen, sie zu entfalten und weiter zu führen. Im Anschluss an Ritschl und andere Theologen hat Herrmann in seinem Aufsatze „die Busse des evangelischen Christen“[2]) diese Aufgabe nicht bloss gestellt, sondern auch zu lösen unternommen. Seine Ausführungen sind teils geschichtlicher, teils dogmatischer oder auch praktisch-seelsorgerischer Art, ohne dass diese verschiedenen Gebiete streng voneinander gesondert wären. Zum Zweck der Prüfung wird es geraten sein, zunächst auseinander zu halten, was Herrmann verbunden hat, die Lehre Luthers nach Herrmanns Auffassung und die von ihm vorgetragene eigene Lehre.

1.

Die bahnbrechende evangelische Erkenntnis vom Wesen und der Entstehung rechter Busse findet Herrmann in dem Gedanken Luthers, dass sie hervorgehe aus der Liebe zur Ge-

[1]) Corpus Reformatorum I, 415.

[2]) Zeitschrift für Theologie und Kirche 1891.

rechtigkeit und geweckt werde durch den Eindruck guter Beispiele. „Falscher Art ist eine Reue, die nur hervorgerufen ist durch die Drohungen des Gesetzes. Bei solcher Reue empfindet der Sünder wohl Schmerz über den durch die Sünde angerichteten Schaden, aber er hasst das Gesetz und empfindet den Reiz der Sünde. Ein Zeichen einer wahren Reue ist es, dass man beim Anblick eines keuschen, demütigen, gütigen Menschen von Herzen darüber seufzt, dass man nicht auch so ist.“ Diese besonders im sermo de poenitentia ausgesprochenen Gedanken Luthers hätten im Mittelpunkt des Reformationswerks stehen sollen; sie bilden aber nur eine schnell vorübergehende Episode. Als die sächsische Kirchenvisitation das Unheil offenbarte, das sich an eine verkehrte Anwendung der evangelischen Heilspredigt knüpfen konnte, schien es zeitgemäss, dass das Gesetz als ein wesentlicher Bestandteil des Evangeliums gepredigt werde. Was in dem Unterricht der Visitatoren über das Verhältnis von Busse und Glaube gesagt wird, steht nicht im Einklang mit dem ursprünglichen Ansatz der Reformation. Augustana und Apologie widersprechen nicht den bahnbrechenden Gedanken Luthers über das Wesen der contritio; aber sie verraten keine Spur davon, dass Luther es einst für eine hochwichtige Sache gehalten hat, zu wissen, wie man zu richtiger Reue komme. Die Erschütterung des Sünders durch das Gesetz wird als das grundlegende sittliche Erlebnis zur Vorbereitung des Sünders für die Aufnahme der Gnade gefasst. Dadurch wird die ursprüngliche Lehre geschädigt; eine Lebenswurzel des Glaubens wird durchschnitten. — Deshalb sucht Herrmann die von Luther nicht festgehaltenen ursprünglichen reformatorischen Gedanken über die Busse in folgender Weise wieder aufzunehmen und zu entwickeln.

In dem Erlebnis der Erlösung ist das sentire peccata das erste, weil die Erlösung in erster Linie die Überwindung sittlicher Not bedeutet. Aber auf dem Wege zur Erlösung ist die durch das Gesetz erregte Sündenempfindung nicht das erste. Es ist nicht richtig, Busse wirken zu wollen durch Predigt des Gesetzes und die Drohungen des Gesetzes. Der auf diese Weise erschütterte Sünder hat nicht Gott vor Augen, sondern sich selbst; er erreicht wohl eine Beruhigung des Selbsterhaltungs-

triebes, aber nicht eine Versöhnung mit Gott; er hasst das Gesetz und liebt die Sünde. Die Reue ist nicht eine Aufgabe, die der Mensch lösen muss, ehe er auf die Stufe des Glaubens gelangt; sie tritt vielmehr unwillkürlich auf in der Entwicklung des Glaubens, in welchem wir Gott suchen und finden; sie ist ein Werk der Gnade. Zustande kommt dies Werk durch den Eindruck, den das um uns her verwirklichte Gute auf uns macht. Wenn dem Sünder das Gute bei einem andern als das Lebenselement persönlichen Willens entgegentritt, so wirkt solches Beispiel zugleich Freude am Guten und Schmerz über die eigene Sünde. Ein solcher Mensch denkt in seiner Reue nicht daran, sich selbst zu erhalten, sondern anders zu werden. Schmerzlicher als die Straffolge der Sünde und die Strafdrohung des Gesetzes empfindet er die Sünde selbst. In dieser Erfahrung der anziehenden und demütigenden Kraft sittlicher Güte ist der Keim des Glaubens enthalten, ein Keim, der sich entfalten wird, wenn ein so erschlossenes Gemüt mit dem Glauben der christlichen Gemeinde in Berührung kommt und mit der Tatsache, worauf dieser Glaube beruht. An der Person Jesu wird es sich zum Glauben aufrichten. Die durch keine sittliche Unvollkommenheit oder Bedürftigkeit gestörte Kraft der Güte der Person Jesu wirkt auf uns wie eine überwältigende Offenbarung. In ihm tritt uns entgegen nicht nur die persönlich vollendete Macht des Guten, die uns an sich fesselt und richtet, sondern auch die durch die Sünde nicht zu überwindende Liebe zu den Sündern. An dieser Tatsache gewinnt der Sünder die Reue des Glaubens, in der er sich selbst aufgibt und verabscheut; aber an derselben Tatsache richtet er sich auf zu der erlösenden Erkenntnis, dass ihm Gott einen unbegreiflichen Erweis der Vergebung zuteil werden lässt und ihn nicht verlassen will. Der Glaube, der zunächst nichts anderes ist als das Innewerden der dem Menschen sich kundgebenden Macht Gottes und der in der beschriebenen Weise zum Christenglauben sich entwickelt, trägt in sich die Freude an dem Guten und den Schmerz über die Sünde. Die Anweisung zu rechtschaffener Reue, deren der evangelische Christ bedarf, lautet darum: Suche und übe den Glauben. Uns selbst bringen wir zur Reue durch den Glauben, andere durch dienende Liebe.

2.

Es fragt sich zunächst, ob Luthers Lehre von der Busse von Herrmann treu wiedergegeben und richtig beurteilt ist.

Mit Recht betont Herrmann den Gedanken Luthers, dass die rechte Busse aus der Liebe zur Gerechtigkeit stammt. Luther selbst spricht es aus in dem bekannten Brief an Staupitz [1]), wie wichtig ihm diese Erkenntnis geworden ist. Es darf die Bedeutung dieser Erkenntnis auch nicht dadurch abgeschwächt werden, dass man mit Galley [2]) sagt, die Liebe zur Gerechtigkeit bedeute nichts anderes als die Anerkennung der Verbindlichkeit des Gesetzes. Gewiss spricht Luther auch den Gedanken aus, dass der wahrhaft Reuige aus Liebe zur Gerechtigkeit die Strafe der Sünde liebt: cupit ulcisci justitiam laesam [3]). Aber so meint er es doch nicht, wenn er an Staupitz schreibt: vera poenitentia incipit ab amore justitiae et Dei; denn er sagt weiter, dass die Reue entsteht durch die Betrachtung der Schönheit der Gerechtigkeit, welche hinreisst zur Liebe der Gerechtigkeit. Aber während Herrmann mit Recht Wert legt auf diesen Gedanken Luthers, so überschätzt er die Bedeutung, welche heilsame Beispiele nach Luthers Worten für die Entstehung der Busse und des Glaubens haben. Was Luther hierüber äussert, macht durchaus nicht den Eindruck, dass er eine neu gewonnene, bahnbrechende Erkenntnis ausspricht. Davon ist keine Rede, dass der Mensch grade durch die packende Kraft der Beispiele von Gott innerlich berührt und über sich selbst hinausgehoben werde. Nennt er doch nach dem Bilde Christi die Heiligen im Himmel und die viva monitoria der Kinder, welche durch ihre Unschuld zur Busse reizen. Dabei betont er den Wert der Beispiele auf Erden grade für die Anfänger [4]). Rudem et incipientem maxime movent exempla praesentia et sui saeculi. Auf die Bedeutung edler Beispiele für die Erweckung echter Reue kommt Luther, wie Lipsius bezeugt, in seinen späteren Schriften nicht zurück. Aber wenn er in diesen die Predigt des Gesetzes in ihrer Bedeutung für

[1]) E. A. op. lat. v. a. II, 129.

[2]) Galley, die Busslehre Luthers, S. 46.

[3]) Sermo de indulgentiis 1517 E. A. v. a. I, 184.

[4]) Op. lat. v. a. I, 333.

die Entstehung der Busse hervorhebt, so will er damit nicht zurücknehmen, was er früher von der Liebe zur Gerechtigkeit als dem Ursprung der Busse gesagt hat. Wohl ist Luther sich dessen bewusst, dass die Art und Weise, wie er von dem Anfang der Busse gelehrt hat, nicht immer die gleiche gewesen ist. Im Eingang der Schrift wider die Antinomer vom Jahr 1539 lesen wir: Ich habe müssen erfahren St. Peters Spruch: crescite in cognitione domini[1]). Aber die Erkenntnis der Bedeutung des Gesetzes zur Weckung des Gewissens ist eine Erkenntnis, die er von Anfang an gehabt und auch ausgesprochen hat. In der Schrift gegen die himmlischen Propheten vom Jahr 1525 heisst es[2]): das erste ist das Gesetz Gottes, welches soll also gepredigt werden, dass man die Sünd dadurch offenbare, wie wir das in unsern Schriften oft gezeigt haben. In der disputatio contra Antinomos de poenitentia 1538[3]) erklärt er es für eine arge Missdeutung seiner Worte, zu meinen, die Forderung, dass die Reuigen in Kraft der Liebe Gottes die Sünde hassen müssten, sei gegen das Gesetz gerichtet gewesen. — Und in der Tat, in eben den Schriften, in welchen Luther warnt vor einer Galgenreue, die nur aus der Furcht vor der Strafe hervorgeht, in welchen er eine Reue fordert, deren Quelle die Erkenntnis der Güte und Wohltaten Gottes ist, spricht er zugleich bestimmt und deutlich von der Erkenntnis der Sünde, welche das Gesetz wirkt. So in einer Predigt aus dem Jahr 1516: non cognoscunt peccata nisi qui legem intelligunt. Ideo lex optima res est . ., nam initium salutis est nosse malum[4]). In dem sermo de poenitentia wird der Satz angeführt: per legem cognitio peccati, ut gratia donetur et impetretur. In den Resolutionen[5]) der Thesen heisst es: quando deus incipit hominem justificare, prius eum damnat . . . in ista conturbatione incipit salus. Im Kommentar zum Galaterbrief aus dem Jahr 1519 lesen wir: lex ad gratiam praeparat, dum peccatum revelat et auget, humilians su-

---

[1]) E. A. 32, 7.
[2]) E. A. 29, 139.
[3]) E. A. op. lat. v. a. 5, 426.
[4]) op. lat. v. arg. I, 161.
[5]) op. lat. v. a. II, 152.

perbos[1]), und in der Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen von 1521: Die Gebote soll man predigen, die Sünder zu schrecken und ihre Sünd zu offenbaren, dass sie Reu haben und sich bekehren. Die Reu fliesst aus den Geboten, der Glaub aus der Zusagung Gottes[2]).

Anderseits fehlt es nicht an Zeugnissen, die beweisen, dass Luther die Erkenntnis von dem Ursprung der Busse aus der Liebe zur Gerechtigkeit in seinen späteren Jahren keineswegs aufgegeben hat.

In der Schrift von den Schlüsseln aus dem Jahre 1530 wiederholt er die einst gegen Eck vertretene Lehre und schreibt: „Ohne Lust und Liebe zur Gerechtigkeit büssen, wie sie lehreten, das ist Gott heimlich feind werden, lästern, Sünde grössern und nichts denn Judas-Busse." „Das ist eine rechtschaffene Busse, die Gott nicht flucht, noch heimlich feind ist, sondern liebet und lobet und fleusst daher aus einer lustigen Furcht und fröhlichem Zittern. Die gefället Gott, macht einen anderen Menschen, gibt rechten Hass gegen die Sünde, welches nimmermehr tut, das Sündebedenken und die päpstliche Busse[3])." In der Disputatio contra Antinomos de poenitentia aus dem Jahr 1538 erinnert er ausdrücklich an die von ihm vertretene Lehre: evangelium coepit docere, poenitentes debere spem concipere et sic ex amore Dei peccatum odisse[4]). Luther lehrt mit gleicher Entschiedenheit, dass die rechte Busse aus der Liebe zur Gerechtigkeit stammt und dass der Anfang der Busse, die Erkenntnis der Sünde, gewirkt wird durch die Predigt des Gesetzes. Dabei ist er überzeugt, dass diese verschieden lautenden Aussagen einander nicht widersprechen, sondern wohl zusammenstimmen.

Die Verschiedenheit der Lehraussagen und der Lehrweise Luthers erklärt sich zum Teil schon daraus, dass er das Wort poenitentia nicht immer in dem gleichen Sinn gebraucht. In der ersten der Thesen, wie in dem Hauptstück von der Taufe versteht er unter der Busse die Erneuerung, die sich durch das

---

1) E. A. comment. Gal. Vol. 2, 300.
2) E. A. 27, 194.
3) E. A. 31, 183.
4) E. A. op. lat. v. a. IV, 425.

ganze Leben des Christen hindurchziehen soll, die renovatio de peccato assidua, quam operatur fides[1]). Wenn er aber schreibt: universa scriptura tradit, poenitentiam a lege esse inchoandam[2]), so denkt er an die durch die Predigt des Gesetzes hervorgerufene schmerzliche Erkenntnis der Sünde, an die Erschütterung des Gewissens, durch welche der Mensch erst empfänglich wird für die Predigt des Evangeliums. Er sieht in dieser Reue bereits einen Anfang der Busse, obwohl sie nach seiner Lehre zu einer heilsamen Reue erst dann wird, wenn das Herz durch das Evangelium gewonnen ist für den Glauben. Je nachdem unter der poenitentia der Anfang der Sinnesänderung, die durch das Gesetz gewirkte Erkenntnis der Sünde oder die mit dem Glauben entstehende heilsame Reue oder die tägliche Erneuerung verstanden wird, gestaltet sich auch die Lehre über die Entstehung der Busse verschieden.

Vor allem aber erklärt sich das, was Luther in den verschiedenen Zeiten von der Busse lehrt, aus dem Gegensatz, den er grade vor Augen hat.

In der früheren Zeit bekämpft er die verderbte kirchliche Praxis, welche aus der Busse ein Gesetzeswerk gemacht hatte und eine Reue gelten liess, die, durch Drohung von Strafen und Erregung von Furcht hervorgerufen, in seinen Augen eine contritio ficta, eine Galgenreue war. Diesem Irrtum gegenüber betont er, dass nur eine aus Liebe zur Gerechtigkeit hervorgehende Reue rechter Art ist. Er hat aber keinen Anlass, besonders auszusprechen, dass auch diese heilsame Reue voraussetzt die Weckung des Gewissens durch Predigt des Gesetzes. Leuten gegenüber, die bereits übergenug erschreckt waren, tat es nicht not, das Gesetz zu lehren; es galt, ihnen die Vergebung der Sünde zu predigen. Den fleischlich Sichern gegenüber, welche der Gnade sich trösten wollten ohne Reue und Busse, bezeugte Luther mit Melanchthon, dass der Glaube allein in denen sein könnte, die wahrhaftig Reue und Leid über ihre Sünden trügen, und forderte deshalb Auslegung des göttlichen Gesetzes. Nicht verleugnet hat er seine reformatorische Erkenntnis, als er der Pastoralinstruktion in den Visitations-

[1]) op. lat. v. a. V, 494.

[2]) E. A. op. lat. v. a. IV, 425.

artikeln Melanchthons zustimmte, sondern als erfahrener Seelsorger, als Kenner des Volkes und seiner Bedürfnisse hat er den pädagogischen Gesichtspunkt Melanchthons gelten lassen und die von diesem empfohlene Lehrweise gebilligt. Gewiss wirkt Luthers persönliche Lebenserfahrung nach in der Art, wie er die Erschütterung des Gewissens durch die Predigt des Gesetzes fordert. Aber es ist voreilig, daraus zu schliessen, dass er jedem Christen das Durchleben der von ihm selber bestandenen inneren Kämpfe zumute. Zu tun ist es ihm nur um Weckung des Gewissens, um lebendige Erkenntnis der Sünde wie der Gnade. In der Auslegung des 9. Psalms sagt er: neque enim quisquam perfecte convertitur, donec infernum et coelum gustaverit, hoc est donec experiatur, quam malus et miser sit ipse et quam dulcis et bonus dominus[1]). Melanchthon schreibt in den Visitationsartikeln: contritio in aliis frigidior, in aliis vehementior est[2]). — Ferner ist hierbei zu bedenken, wie weit Luther den Begriff des Gesetzes ausdehnt, wenn er Predigt des Gesetzes fordert zur Weckung der Busse. „Es ist alles des Gesetzes Predigt, was da von unsern Sünden und Gottes Zorn predigt, wie und wann es wolle[3]).“ Rechnet er doch auch den Hinweis auf Christi Leiden und Sterben und auf die uns undankbare Menschen beschämenden Wohltaten Gottes mit zur Predigt des Gesetzes.

Mannigfaltig ist Luthers Weise, von der Busse zu lehren, wir dürfen sagen, im einzelnen Fall auch einseitig. Es ist seine Art, jedesmal die Seite der Wahrheit, um die es ihm zu tun ist, ausschliesslich zu betonen, ohne zu fragen, ob dadurch auch andere Seiten der Wahrheit über Gebühr zurückgestellt werden. Er empfindet nicht das Bedürfnis, die verschiedenen, durch verschiedene Gegensätze veranlassten Aussagen über die Busse auszugleichen und auf einen einheitlichen Ausdruck zu bringen. Luther wird in seiner Lehrweise nicht durch das wissenschaftliche Interesse des Systematikers geleitet, welcher vor allem die folgerichtige Entwicklung der Gedanken und den lückenlosen Aufbau des Lehrganzen im Auge hat; nein, für seine

[1]) E. A. op. lat. 15, 129.
[2]) C. Ref. 26, 20.
[3]) E. A. 13, 153.

Lehrweise ist entscheidend das praktische Interesse des Seelsorgers und Kirchenmanns. Er befolgt den Grundsatz: alia medicina aliis convenit morbis [1]). Aber es fehlt ihm deshalb durchaus nicht die Einheitlichkeit der Anschauung. Herrmann vermisst in seiner Lehre den Nachweis, inwiefern die Reue ein Werk der Gnade sei. Köstlin [2]) urteilt anders. „Man würdige die umfassende und einheitliche Anschauung gerade bei Luther. Auch schon in den Eindrücken des Gesetzes wirkt der barmherzige Gott, zunächst strafend, verdammend, tötend, um dadurch die Herzen zur Annahme der Vergebung, zur beseligenden Mitteilung seines heiligen Geistes zuzubereiten und durch diesen Geist dann von innen heraus diejenigen Früchte bei ihnen zu erzeugen, die sein Gesetz fordert und doch nicht selbst hervor treiben konnte". Dies durch die gründlichen Untersuchungen von Lipsius bestätigte Urteil Köstlins wird gerechter und zutreffender sein als das Urteil Herrmanns. Dieser wird in seiner geschichtlichen Auffassung und in seinem Urteil beeinflusst von seinen eigenen Lieblingsgedanken. Infolgedessen ist die geschichtliche Darstellung der Lehre Luthers nicht durchweg treu und das Urteil über sie nicht gerecht.

3.

Jetzt gilt es weiter zu prüfen, ob die von Herrmann entwickelte Lehre über die Entstehung und das Wesen der wahren Busse als die rechte Fortentwicklung der ursprünglichen reformatorischen Lehre gelten kann und ob es ihm gelungen ist, die Entstehung der Reue als ein Werk der Gnade zu zeigen. Recht hat Herrmann darin, dass er eine Reue, bei welcher der Mensch die Folgen der Sünde schmerzlich empfindet, aber die Sünde selber nicht hasst, als wahre Reue nicht anerkennt, recht auch darin, dass er nichts wissen will von einer Reue, welche der Mensch künstlich sich anquält. Mit Recht erinnert er daran, dass die Predigt des Gesetzes allein nicht imstande ist, eine wirklich heilsame Reue zu wirken. Zu einer Reue, in welcher der Sünder sich innerlich von der Sünde abwendet und hinwendet zu dem heiligen und gnädigen Gott, kommt es nur da,

[1]) E. A. v. a. II, 319.

[2]) Köstlin, M. Luther II, 456, 457 1. Aufl.

wo das Herz durch das Evangelium für den Glauben erschlossen ist. Mit Unrecht aber leugnet Herrmann die Kraft des Gesetzes, der Bezeugung des fordernden Willens Gottes, das Gewissen zu wecken und Erkenntnis der Sünde zu wirken. Mit Unrecht behauptet er, dass die durch Gesetzespredigt hervorgerufene Reue immer nur ein selbstsüchtiger, geheime Liebe zur Sünde hegender Schmerz sein könne. Mit Unrecht schreibt er den Beispielen sittlicher Güte die Kraft zu, welche er dem Gesetz abspricht, zu heilsamer Erkenntnis der Sünde zu führen. Beispiele wirken auch nur als Gesetz, wenn auch als ein anschauliches, lebendiges Gesetz. Sie sind unter Umständen wirksamer als die Bezeugung des göttlichen Willens in der Form der Forderung, aber durchaus nicht in jedem Fall. Feurige Kohlen auf dem Haupt bewirken nicht immer Sinnesänderung. Es kommt auch vor, dass Gemüter, die abgestumpft sind gegen den Eindruck heilsamer Beispiele, welche sie vor Augen haben, zur Besinnung gebracht werden, wenn ihnen mit ganzem Ernst der Wille Gottes vorgehalten wird: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“ oder wenn ihnen ausgelegt und ans Herz gelegt wird das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe. Das braucht ja nicht erst gesagt zu werden, dass unter der Predigt des Gesetzes in unsrer Kirche nicht einfach die Wiederholung der zehn Gebote verstanden wird, sondern die Bezeugung, Deutung und Anwendung des einen heiligen Gotteswillens, der den zehn Geboten zugrunde liegt und den Christus uns recht hat verstehen gelehrt. Wenn das Licht dieses heiligen Gotteswillens hineinleuchtet in die Seele, so kann dadurch wohl gewirkt werden ein heilsames Erschrecken über die Finsternis in uns und ein aufrichtiges Verlangen nach dem Licht. Es ist eine keineswegs erfahrungsmässig feststehende Tatsache, dass durch das Gesetz immer nur eine selbstsüchtige Reue hervorgerufen wird, welche nur eine neue Form der Sünde darstellt. Lebendig machen kann das Gesetz nicht, sättigen kann es nicht, wohl aber hungrig machen. Diejenigen aber preist der Herr Jesus selig, welche hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit.

Herrmann will zeigen, wie die Reue zugleich mit dem Glauben entsteht und wie beides ein Werk der Gnade ist. Aber er erreicht dies dadurch, dass er die durch gewinnendes Bei-

spiel hervorgerufene Freude an dem Guten und Zuversicht zu der Macht des Guten, das Innewerden der darin sich kundgebenden Macht Gottes Glauben und die in den guten Beispielen wirkende sittliche Macht Gnade nennt. Nun nimmt die den Menschen erziehende Gottesgnade gewiss auch die Eindrücke guter Beispiele in ihren Dienst, und die Empfänglichkeit für solche Eindrücke, die Hingabe an sie kann eine Vorbereitung werden für den Glauben. Aber was das Neue Testament Glauben nennt, das durch das Evangelium hervorgerufene Vertrauen auf Gottes Gnade in Christo, ist doch etwas wesentlich anderes als die Empfänglichkeit für gute Beispiele und die heilsame Gnade Gottes, welche das Evangelium verkündigt, etwas anderes als die in guten Beispielen wirksame sittliche Macht. Herrmann behauptet mit Recht, dass nicht alle, die zum Glauben kommen, in der Weise Luthers die Schrecken des Gewissens erfahren. Aber der Weg, den er selber als den allein zum Ziele führenden zeigt, ist durchaus nicht für alle gangbar. Gewiss ist der Einfluss einer sittlich durchgebildeten, christlich gereiften Persönlichkeit auf den Sinn und das Gemüt eines bisher dem Evangelium nicht zugewandten Menschen sehr hoch anzuschlagen; aber nicht alle sind so glücklich, solchen Einfluss zu erfahren, und nicht auf alle wirkt das edle Beispiel in gleicher Weise. Luther bezeugt die Wirksamkeit der Beispiele gerade für die rudes und incipientes, dieselben Leute, im Hinblick auf welche später die Predigt des Gesetzes gefordert wurde. Herrmann betont, dass die Reue ein Werk der Gnade sei, ein Widerfahrnis, nicht eine Aufgabe für den Menschen. Aber die μετάνοια ist nicht bloss ein Schmerz, den wir erleiden, sondern eine Änderung des Sinnes, die von uns gefordert wird. Melanchthon sagt mit Recht[1]: „Wahr ist's, dass Gott rechte Reue wirket; er wirkt es aber durch Wort und Predigt. Und wie man die Leute vermahnt zum Glauben, also soll man auch zur Reue vermahnen und treiben." Auch Luther ist nicht so vornehm, besondere Ratschläge zur Erweckung heilsamer Reue zu verachten. Gerade in einer Schrift, in welcher er den Gedanken der Entstehung der Busse aus der Liebe zur Gerechtigkeit kräftig aus-

---

[1]) Corp. Ref. 26, 74.

führt, in der Auslegung[1]) des dritten Gebots erteilt er sehr eingehende Ratschläge zur Erweckung heilsamer Reue. Herrmann selber gibt am Schluss seiner Abhandlung eine Anweisung zu rechtschaffener Reue für den evangelischen Christen. Das wäre unnötig, wenn die Reue nur ein Widerfahrnis wäre und nicht auch eine Aufgabe, die wir uns zu stellen haben. —

Es fehlt in der Abhandlung Herrmanns jeder Versuch eines Schriftbeweises, es fehlt der Hinweis auf die Aussagen des Neuen Testaments, auf die Lehrweise Jesu und der Apostel. Nun gibt das Neue Testament nicht immer unmittelbar und ausdrücklich Antwort auf die Fragen, mit welchen der systematische Theologe zu tun hat. Aber was das Neue Testament uns berichtet von der Lehrweise Jesu und der Apostel ist lehrreich auch für die Fragen, welche durch Herrmanns Abhandlung angeregt werden. Der mir zugemessene Raum gestattet nicht, hierauf näher einzugehen. Ich muss mich auf einige Andeutungen beschränken.

Wer an das Neue Testament herantritt mit der Frage, was in ihm von der Busse gelehrt wird, wird zunächst überrascht durch die Tatsache, dass nur in einem verhältnismässig kleinen Teil der neutestamentlichen Schriften ausdrücklich von der Busse die Rede ist. Während die Worte πίστις und πιστεύειν in allen Schriften des Neuen Testaments vorkommen, fehlen die Worte μετάνοια und μετανοεῖν in 17 Schriften von den 27 Schriften des Neuen Testaments. Sie begegnen uns in den synoptischen Evangelien, in der Apostelgeschichte, in dem Brief an die Römer, dem 2. Korintherbrief, dem 2. Brief an Timoth., dem 2. Brief Petri, im Hebräerbrief und in der Apokalypse. Sie fehlen im Evangelium Johannes und in 10 Briefen des Paulus. — Ferner fällt auf, dass der μετάνοια dasselbe zugeschrieben wird, was anderswo vom Glauben gesagt wird. Wir hören von einer μετάνοια εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (act. 3, 19) εἰς ζωήν (act. 18, 18) εἰς τὸν θεόν (act. 20, 21) εἰς σωτηρίαν (2. Kor. 7, 10), ebenso wie die Vergebung der Sünden, das Leben, die Seligkeit dem Glauben verheissen wird (act. 10, 43; Joh. 3, 16; 20, 32, act. 16, 30, 31). Das zeigt, wie nahe im Neuen Testament Busse und Glaube zusammengehören. Von der μετάνοια wird in einer Weise ge-

[1]) E. A. op. lat. 13, S. 86 und 87.

redet, dass sie offenbar den Glauben mit umfasst, und wiederum wird anderswo der Glaube die μετάνοια in sich schliessen (z. B. Joh. 3). —

Die Busse wird bezeichnet als eine Gabe Gottes. Gott gibt Israel Busse und Vergebung der Sünden (act. 5, 31); Gott hat auch den Heiden Busse gegeben zum Leben (act. 11, 18); Gott gibt Busse, die Wahrheit zu erkennen (2. Tim. 2, 25). Aber zugleich gebietet Gott allen Menschen, Busse zu tun (act. 17, 30). Wie Johannes der Täufer und Jesus auf die Verkündigung des Himmelreichs folgen lassen den Ruf zur Busse, so ermahnen auch die Apostel zur Busse. (act. 2, 38; 3, 19; 17, 30; 26, 20). In den Reden Jesu wie in den Reden der Apostel geht die μετάνοια der πίστις voran. In der Pfingstpredigt ermahnt Petrus: Tut Busse und lasse sich ein jeglicher taufen auf den Namen Jesu Christi. Paulus bezeugt den Juden und Griechen die Busse zu Gott und den Glauben an unsern Herrn Jesum Christum (act. 20, 21).

Die Bergpredigt beginnt der Herr mit Seligpreisungen. Die Sinnesweise, der seine Verheissungen gelten, sucht er dann zu wecken durch Auslegung des Gesetzes. Dies Verfahren Jesu zeigt, dass auch von dem Gesetz, dem recht verstandenen Gesetz, eine Kraft ausgeht zur Busse. Paulus bezeugt: durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde. Von seinem Zustand unter dem Gesetz sagt er: Ich habe Lust an Gottes Gesetz nach dem inwendigen Menschen; aber das Gute, das ich will, tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich. (Röm. 3, 20; 7, 19 und 22). —

Auch die Kraft des guten Beispiels, Sinnesänderung zu wirken, wird uns im Neuen Testament bezeugt. Petrus ermahnt in seinem Brief die christlichen Frauen, dass sie ihre heidnischen Männer gewinnen durch ihren Wandel ohne Wort (1. Petr. 3, v. 1 und 2). Aber Petrus empfiehlt als etwas Besonderes, für diesen bestimmten Fall, was Herrmann zur ausschliesslichen Regel machen will.

Der vielfache Widerspruch, zu welchem die Abhandlung Herrmanns herausfordert, soll uns nicht hindern, die Wahrheitsmomente anzuerkennen und zu beherzigen, welche in ihr enthalten sind. So gewiss die durch Predigt des Gesetzes ge-

wirkte Erkenntnis der Sünde unentbehrlich ist für das Entstehen der Sinnesänderung, so gewiss wird diese Erkenntnis erst Busse, wenn die Verkündigung des Evangeliums dem Sünder den Mut gibt, sich zu wenden zu dem Gott, der Sünde vergibt, und zugleich die Kraft, die Sünde zu verneinen. — Es wird richtig sein, strenger, als das gemeinhin geschieht, den Sprachgebrauch der Reformationszeit zu befolgen, nach welchem der Reuige nie vor dem Dasein des Glaubens bussfertig genannt werden soll [1]. Weiter ist auch das zuzugeben, dass die Busse nicht bloss ihr Ziel findet im Glauben, sondern dass sie sich auch durch die Kraft des Glaubens vertieft. Mit der im Glauben gewonnenen Erkenntnis der den Sünder rettenden Gottesliebe geht dem Christen ein neues Licht auf auch zur Erkenntnis seiner Sünde — grade in der Geringschätzung dieser Liebe sieht er Sünde — und zugleich empfängt er einen neuen Antrieb zur Scheidung von der Sünde. Insofern geht grade vom Glauben eine Kraft zur Busse aus. Daher ist es berechtigt, nicht bloss von Busse und Glauben, sondern auch von Glaube und Busse zu reden.

Auch in bezug auf die kirchliche Praxis enthält die Abhandlung Herrmanns eine Bemerkung, die nicht unbeachtet bleiben soll. Er rühmt es als Ritschls Verdienst, dass er auf Luthers Ausführungen über das Wertlose einer durch Bedenken der Sünden und der Drohung des Gesetzes erregten Reue hingewiesen habe. „Für dies Verdienst werden ihm alle danken, die jemals auf der Marterbank des Gewissens gelitten haben, die man z. B. bei der Vorbereitung zum Empfang des heiligen Abendmahls aufzurichten pflegt.“ Herrmann muss besonders traurige Erfahrungen in dieser Beziehung gemacht haben, wenn er also urteilt. Diese Klage und Anklage trifft durchaus nicht alle Diener der evangelischen Kirche, welche Beichte und Abendmahl halten. Aber ganz ohne Grund wird die Behauptung nicht sein, dass in den Beichtvermahnungen häufig in einer durch das Wesen der Abendmahlsfeier nicht gerechtfertigten einseitigen Weise auf Erkenntnis der Sünden durch Vorhaltung der zehn Gebote hingearbeitet wird. Von ganz anderer Seite, von Petri in Hannover, ist bereits in den 60er Jahren des vorigen Jahrhunderts diese

[1] Plitt, Einleitung in die Augustana II, 343.

Klage erhoben worden. Petri schreibt: „Sollten wir nicht unsre Weise, Beichte zu halten, einer Prüfung unterziehen? Der Apostel hat 1. Kor. 11, 20 die Prüfung nach den zehn Geboten, welche unsre Askese zu handhaben gewöhnt ist, nicht verordnet. Der Apostel setzt das Vorhandensein des Gnadenstandes voraus und fordert seine Erweisung und Betätigung bei der Feier des h. Abendmahls. Die Beichtvermahnungen werden zu leicht Predigten des Gesetzes, die das Evangelium nur beiläufig hören lassen. Es kann solche Predigt, wo sie mit Macht geschieht, wohl Schrecken und Angst einjagen, nicht aber die innere Lösung und Befreiung von der Sünde wirken, was nur die Predigt des Glaubens vermag“ [1]).

Auch die Klage Herrmanns über die Marterbank des Gewissens bei der Beichte soll uns treiben, unsere Weise, Beichte zu halten, einer Prüfung zu unterziehen. —

Gesetz und Evangelium im Bunde miteinander bringen die heilsame Wendung des Sinnes hervor, welche in der Schrift genannt wird „Busse zum Leben“. Zeitlich sind die Wirkungen ungeschieden, welche wir in der Betrachtung sondern. So wird auch oft ungeschieden sein die Bezeugung des Gesetzes und die Verkündigung des Evangeliums. Luther schreibt in einem oft angeführten Brief an J. Jonas aus dem Jahr 1530: „Ich bin ein neuer Schüler des Dekalogs geworden und habe angefangen zu urteilen . . . es habe zwar Christus den ganzen Moses in sich, Moses aber nicht den ganzen Christus“.[2]) Demnach wird es eine Predigt des Evangeliums geben, welche den Gebrauch des Gesetzes in sich schliesst. „Wenn von Christo in der Weise gepredigt wird, dass dem sündigen Menschen die Heiligkeit seines Wandels entgegengehalten wird, so verrichtet solche Verkündigung Christi den Dienst der Predigt des Gesetzes. Und wiederum, wenn von Christi Leiden und Sterben also gehandelt wird, dass sich darstellt, welch ein schweres Ding es um die Sünde gegen Gott sei, dass um ihretwillen der Sohn Gottes leiden und sterben musste, so verrichtet solche Predigt von Christo wieder den Dienst einer Predigt des Ge-

---

[1]) Petri, Zum Bau des Hauses Gottes, S. 303 f.

[2]) De Wette IV, 46.

setzes. Das Evangelium hat Gesetz an sich. Das heisst: Es kann die freie Gabe Gottes, welche in der Person Christi geschenkt ist, nicht verkündigt werden, ohne dass der Mensch überführt werde erstens, dass er des Heils bedarf und zweitens, dass er solches Heil nicht aus sich schaffen kann. Damit der Mensch des Heils teilhaftig werde oder auch solange er noch desselben wieder verlustig gehen kann, muss ihm Christus verkündigt werden mit stetem Bezug auf seine Sünde, also nicht bloss, um ihn zu trösten, sondern auch, um ihn zu strafen und zu mahnen. So gefasst führt das Gesetz zum Evangelium und führt immer wieder dahin zurück.“ In dieser Weise hat vor mehr als 60 Jahren Hofmann in seinen Vorlesungen über Dogmatik über die uns beschäftigende Frage sich ausgesprochen. Mit diesen Worten meines Lehrers möchte ich die vorstehende durch Herrmanns Aufsatz angeregte Studie schliessen.

Der Begriff der ΔΙΑΘΗΚΗ im Hebräerbrief.

Von

Eduard Riggenbach.

Die Ausleger des Neuen Testaments befinden sich vielfach in einer gewissen Unsicherheit, wenn ihnen der Ausdruck διαθήκη begegnet. Nicht wenige Kommentare legen hiervon Zeugnis ab. Die Übersetzung schwankt zwischen *Bund*, *Testament* und *Verfügung* hin und her, ohne dass durchschlagende Gründe für die eine oder andere Bedeutung angeführt würden. An sich wäre es recht wohl möglich, dass derselbe Ausdruck von dem gleichen Schriftsteller in verschiedenem Sinne gebraucht würde. Mit allem Recht nehmen wir das in unzähligen Fällen immer wieder an. Bei dem Begriff der διαθήκη hat das indes seine Schwierigkeit, da die verschiedenen Bedeutungen, wie wir sehen werden, sich auf verschiedene Sprachtypen zu verteilen scheinen. Man wird am ehesten zum Ziele kommen, wenn man zunächst den Sprachgebrauch eines Schriftstellers genau untersucht; denn es ist von vornherein keinenfalls gewiss, dass alle neutestamentlichen Autoren den Ausdruck in der gleichen Weise verwenden. Wenn die vorliegende Abhandlung sich auf den Hebräerbrief beschränkt, so kann sie doch nicht unterlassen, etwas weiter auszuholen und den Grundlagen des neutestamentlichen Sprachgebrauchs nachzuforschen. Es lässt sich nicht vermeiden, dabei manches zu besprechen, was schon häufig erörtert worden ist. Aber auch das Altbekannte kann durch die Beiziehung bisher wenig benutzten Materials von neuem beleuchtet und begründet werden. So dürfte die erneute Untersuchung doch nicht zwecklos sein.

1.

In der attischen Sprache bedeutet διαθήκη durchweg *Testament*, d. h. letztwillige Erbverfügung, die auf den Todesfall getroffen wird. Einen besonders lehrreichen Einblick in die Verwendung des Wortes gewähren die elf echten zwischen 391

und 353 v. Chr. entstandenen Reden des Isaeus, welche sich insgesamt auf Erbschaftsangelegenheiten beziehen. Der Singular διαθήκη wechselt hier mit dem Plural διαθῆκαι ohne erkennbaren Unterschied des Sinnes; doch kann der Plural auch zur Bezeichnung mehrerer Testamente gebraucht werden. So ist V, 15 von δύο διαθῆκαι die Rede (vgl. Gal. 4, 24), welche beiden Testamente im gleichen Zusammenhang (§ 16) auch durch den Dual bezeichnet werden. Im übrigen ist der Sprachgebrauch sehr mannigfaltig. *Ein Testament machen* heisst διαθ. ποιεῖσθαι (I, 10. 19), γράφειν (I, 24; IV, 27), διατίθεσθαι (I, 11. 20), passiv γίγνεσθαι (I, 41. 43); *etwas testamentarisch vermachen* διατίθεσθαί τι (I, 10. 11); *testieren* διατίθεσθαι (II, 13; IV, 13), daher *der Testator* ὁ διαθέμενος (I, 34. 35 vgl. Hebr. 9, 16); das, worüber man testamentarisch verfügt, wird durch περί angeschlossen (IX, 15; X, 8). *Ein Testament verbessern* wird durch διαθήκας ἐπανορθῶσαι ausgedrückt (I, 24. 26). Für *ein Testament bestätigen* begegnen die Wendungen διαθ. βεβαιοῦν (I, 19), κυρίας ποιεῖν (I, 24), passiv γίγνεσθαι (I, 42), bezw. εἶναι (I, 26. 35). *Ein Testament aufheben* heisst διαθ. λύειν (I, 10. 18), ἀνελεῖν (I, 14. 18), *ein Testament ungültig erklären*: ἄκυρον ποιεῖν (I, 21; VI, 4) oder καθιστάναι (X, 22). Als weitere Wendungen finden sich: *ein Testament hinterlassen* διαθ. καταλιπεῖν (IV, 13; VII, 1 f.), *deponieren* κατατίθεσθαι (VI, 27), *haben* ἔχειν (IX, 6), *aufzeigen* ἀποφαίνειν (I, 34. 41) oder ἀποδεικνύναι (VII, 31), *sich auf ein Testament berufen* λέγειν (IX, 32), *bestreiten* ἀμφισβητεῖν (I, 42) auch πρὸς διαθ. (XI, 9), *prozessieren auf Grund eines Testamentes* ἀμφισβητεῖν κατὰ διαθήκην (I, 41; XI, 9), *ein Erbe testamentsgemäss in Empfang nehmen* λαμβάνειν κλῆρον κατὰ διαθήκην (XI, 9). — In der Folgezeit weist der Sprachgebrauch keine wesentliche Veränderung auf. Insbesondere auch noch bei Josephus und Plutarch wechseln Singular (Jos. Ant. XVII, 3, 2; 9, 5; Bell. I, 29, 2; 32, 7. II, 2, 3; Plut. De adulatore et amico cap. 28; Tib. Gracchus cap. 14) und Plural (Jos. Ant. XVII, 6, 1; 9, 4; Bell. I, 33, 7; Plut. Romul. c. 5; Pomp. c. 15) miteinander ab; doch scheint der Plural vorzuherrschen.

Ein etwas verschiedenes Bild ergibt die römische Rechtsliteratur. Die hier herrschende Ausdrucksweise tritt uns entgegen in der griechischen Paraphrase der Institutionen, die auf

Veranlassung Justinians hergestellt wurde[1]). *Testamentum* wird hier durchweg durch den Singular διαθήκη wiedergegeben. Der Plural steht nur, wenn von verschiedenen Arten von Testamenten γένη διαθηκῶν (II, tit. 10, 1) oder von einer Mehrzahl die Rede ist, vgl. δύο διαθῆκαι (II, tit. 16, 2; tit. 17, 2). *Testamentum condere* oder *facere* wird übertragen durch διαθήκην ποιεῖν (II, tit. 17, 2), γράφειν (II, tit. 10, 13), πληροῦν (II, tit. 10, 3), δηλοῦν (II, tit. 10, 2), διατίθεσθαι (II, tit. 10, 2) u. a., letzteres auch absolut (II, tit. 11, 1) und daher ὁ διαθέμενος *Testator*; passiv γίγνεσθαι (II, tit. 17, 1). Die entsprechenden Substantiva sind ποίησις (I, tit. 10, 2), und διατύπωσις (II, tit. 10, 10) διαθηκῶν. Es wird unterschieden zwischen einer διαθήκη ἔγγραφος und ἄγραφος (II, tit. 10, 14). Durch das βεβαιοῦν τὴν διαθήκην (II, tit. 11, 1) wird das *valere* oder *validum* esse ἰσχύειν (II, tit. 11, 4; vgl. Hebr. 9, 17) oder μένειν (II, tit. 11, 8) bewirkt. Das *gültige Testament* heisst διαθήκη βεβαία (II, tit. 11, 1) vgl. Hebr. 9, 17), τελεία καὶ ἰσχυρά (II, tit. 10, 14). *Ein Testament für ungültig erklären* heisst διαθήκην ἀκυροῦν (II, tit. 10, 7), ἀνατρέπειν (II, tit. 11, 5), ῥηγνύειν (II, tit. 17, 1) u. a., *ein ungültiges Testament* διαθήκη ἀνίσχυρος (II, tit. 12, 1) und ἀνυπόστατος (II, tit. 14, 2). Von sonstigen Wendungen mögen noch erwähnt werden: *mutare testamentum* ἀμείβειν διαθήκην (II, tit. 19, 3) und *Zeuge des Testaments sein* μαρτυρεῖν τῇ διαθήκῃ (II, tit. 10, 7).

Man sieht: διαθήκη ist ein genau bestimmter Terminus der Rechtssprache, und das gilt nicht bloss für die Verwendung des Worts in der eigentlich juristischen Literatur, sondern in dem ganzen direkt oder indirekt von dem attischen Dialekt beeinflussten Sprachbereich. Das zeigt insbesondere das neuerschlossene Inschriften- und Papyri-Material. Deissmann[2]) urteilt, kein Mensch in der Mittelmeerwelt des ersten Jahrhunderts nach Christus habe auf den Gedanken kommen können, in dem Worte διαθήκη einen anderen Begriff als den des *Testaments*, etwa den des *Bundes*, zu finden. Ob dieses Urteil auf den

[1]) Vgl. Institutionum graeca paraphrasis Theophilo antecessori vulgo tributa . . . recensuit E. C. Terrini, Berolini MDCCCLXXXIIII Pars prior.

[2]) „Licht vom Osten" Tübingen 1908. S. 243.

biblischen Sprachbereich, den Deissmann ausdrücklich miteinschliesst, Anwendung findet, soll in den nächsten Abschnitten erörtert werden. Für das hier allein in Betracht kommende Material wird seine Aussage durch andere Forscher bestätigt, und jedenfalls ist in diesen Sprachdenkmälern noch keine einzige Stelle nachgewiesen worden, die zu einer anderen Anschauung veranlassen könnte.

2.

In einer ganz neuen Bedeutung tritt uns διαθήκη bei der Septuaginta entgegen. Bekanntlich haben die griechischen Übersetzer des Alten Testaments fast ausnahmslos בְּרִית (*Bund*) durch διαθήκη wiedergegeben. Damit ist nicht ohne weiteres gesagt, dass sich beide Begriffe decken müssen. Die Septuaginta könnte mit ihrer Wiedergabe von בְּרִית den Sinn des Urtextes verändert haben, und selbst die Bedeutung von בְּרִית ist umstritten. Es wird also darauf ankommen, durch sorgfältige Beachtung der Verbindungen und Zusammenhänge, in denen διαθήκη begegnet, zu einem gesicherten Ergebnis zu gelangen.

Die Wendungen διατίθεσθαι διαθήκην τινί und πρός τινα, welche übrigens den gleichen Sinn ausdrücken (vgl. Deut. 5, 3; Jos. 9, 12. 13. 18 mit 9, 21. 22), lassen keine genauere Bestimmung der Bedeutung zu. Zwar ist ohne weiteres klar, dass διαθήκη hier nicht für *Testament* steht; aber ebenso anwendbar wie die Übersetzung *Bund* wäre die öfter empfohlene *Verfügung*. Etwas anders verhält es sich schon mit den Ausdrücken διατίθεσθαι διαθήκην μετά τινος (IV. Reg. 17, 38) und διαθήκη μετά τινος (Gen. 6, 18; 17, 4). Eine Verfügung wird nicht „mit jemandem" getroffen, wohl aber ein Bund „mit jemandem" geschlossen. Man könnte indes annehmen, die Übersetzer hätten unter Vergewaltigung der griechischen Sprache einfach das hebräische אֵת buchstäblich übertragen. Dergleichen kommt ja häufig genug vor. Schwieriger wird diese Erklärung schon in den Verbindungen διατίθεσθαι διαθήκην ἀνὰ μέσον τινὸς καὶ ἀνὰ μέσον τινός (III. Reg. 15, 19) und διαθήκη ἀνὰ μέσον τινός καὶ ἀνὰ μέσον τινός (Gen. 9, 15). Zur Not lassen sich indes auch diese aus sklavischer Anlehnung an das Original herleiten. Anders stellt sich die Sache, wenn man nicht bloss die

Form, sondern auch den Inhalt in Betracht zieht. Wenn wir Hos. 12, 1 lesen: διαθήκην μετὰ Ἀσσυρίων διέθετο oder I. Macc. 1. 11 διαθώμεθα διαθήκην μετὰ τῶν ἐθνῶν τῶν κύκλῳ ἡμῶν, so lässt sich kaum an etwas anderes denken als an die Schliessung eines *Bundes* mit den Assyrern bezw. den ringsum wohnenden Heiden. Dasselbe gilt von den folgenden Stellen: Ἀβραὰμ ἐγένετο ἐν διαθήκῃ μετ' αὐτοῦ (Sir. 44, 20), ὤμοσά σοι καὶ εἰσῆλθον ἐν διαθήκῃ μετά σου (Ez. 16, 8), δέδωκά σε εἰς διαθήκην ἐθνῶν καὶ καταστῆσαι τὴν γῆν καὶ κληρονομῆσαι κληρονομίας ἐρήμους (Jes. 49, 8). Für אַחֲוָה steht διαθήκη in dem Satze τοῦ διασκεδάσαι τὴν διαθήκην μου ἀνὰ μέσον Ἰούδα καὶ ἀνὰ μέσον Ἰσραήλ (Sach. 11, 14). Auf ein Bundesverhältnis weisen ferner Ausdrücke wie ἅλας διαθήκης (Lev. 2, 13), διαθήκη ἁλός (Num. 18, 19; II. Chr. 13, 5), οἱ ἄνδρες τῆς διαθήκης σου (Obad. 7), διαθήκη ἀδελφῶν (Am. 1, 9), γυνὴ διαθήκης σου (Mal. 2, 14), οἱ υἱοὶ τῆς διαθήκης μου (Ez. 30, 5), Βάαλ διαθήκης (Jud. 9, 4. 46), welch letzterer Ausdruck seine Erläuterung findet durch ἔθηκαν ἑαυτοῖς τῷ Βάαλ διαθήκην τοῦ εἶναι αὐτοῖς αὐτὸν εἰς θεόν (Jud. 8, 33).

Besonders lehrreich ist eine Vergleichung solcher Stellen, an denen von einem διατίθεσθαι διαθήκην zwischen verschiedenen Personen die Rede ist, mit den entsprechenden Parallelen bei Josephus, der für seine „Antiquitäten" bekanntlich neben dem hebräischen auch den griechischen Text des Alten Testamentes benützt hat[1]).

Abraham und Abimelech.

διέθεντο ἀμφότεροι διαθήκην Gen. 21, 27; διέθεντο διαθήκην Gen. 21, 32.	συντίθενται ἀδόλως πολιτεύσεσθαι Ant. I, 12, 1 (Niese 212).

Isaak und Abimelech.

Γενέσθω ἀρὰ ἀνὰ μέσον ἡμῶν καὶ ἀνὰ μέσον σου, καὶ διαθησόμεθα μετά σου διαθήκην μὴ ποιῆσαι μεθ' ἡμῶν κακόν Gen. 26, 28.	φιλίαν ἄνωθεν ποιεῖται πρὸς αὐτόν (Ἰσαάκ) Ant. I, 18, 3 (N. 263).

[1]) Schürer, Gesch. I² pag. 80—85; 103—105.

Jakob und Laban.

διαθῶμαι διαθήκην ἐγώ τε καὶ σύ Gen. 31, 44.

σπονδὰς ποιεῖσθαι πρὸς Ἰάκωβον Ant. I, 19, 9 (N. 313); πίστεις ἐποιήσαντο ἐπὶ τούτοις 10 (N. 324).

Josua und die Gibeoniten.

διάθεσθε ἡμῖν διαθήκην Jos. 9, 12; διαθῶμαι διαθήκην σοι 13; διάθεσθε ἡμῖν τὴν διαθήκην 17; διέθεντο πρὸς αὐτοὺς διαθήκην τοῦ διασῶσαι αὐτούς 21; μετὰ τὸ διαθέσθαι πρὸς αὐτοὺς διαθήκην 22.

φιλίαν σπεισομένους Ant. V, 1, 16 (N. 51); ποιησόμενοι πρὸς αὐτοὺς φιλίαν ἐφ' αἷς πάτριον αὐτοῖς ἐστι συνθήκαις (N. 54); παρεκάλουν ἐπὶ συνθήκας καὶ φιλίαν τοὺς Ἑβραίους (N. 55); ὄμνυσιν ἕξειν τε φίλους καὶ συμμάχους (N. 55); ποιεῖται πρὸς αὐτοὺς φιλίαν (ibd.).

David und Jonathan.

ἐν τῷ διαθέσθαι τὸν υἱόν μου διαθήκην μετὰ τοῦ υἱοῦ Ἰεσσαί I. Reg. 22, 8;

καὶ διέθεντο ἀμφότεροι διαθήκην ἐνώπιον κυρίου I. Reg. 23, 18.

οὐκ ἀγνοῶ τοὺς ὅρκους καὶ τὰς συνθήκας τὰς πρὸς Δαυίδην αὐτῷ γεγενημένας Ant. VI, 12, 4 (N. 253);

πάλιν δ' ὅρκους ποιησάμενος τῆς εἰς ἅπαντα τὸν βίον πρὸς ἀλλήλους εὐνοίας καὶ πίστεως καὶ τὸν θεὸν μάρτυρα καλέσας, ὧν ἐπηράσατο αὐτῷ παραβάντι τὰ συγκείμενα καὶ μεταβαλομένῳ πρὸς τἀναντία Ant. VI, 13, 2 (N. 276).

David und Abner.

διάθου διαθήκην σου μετ' ἐμοῦ II. Reg. 3, 12; ἐγὼ διαθήσομαι πρός σε διαθήκην 13; διαθήσομαι μετ' αὐτοῦ διαθήκην 21.

πέμψας παρὰ Δαυίδην λαβεῖν ὅρκους τε καὶ πίστεις ἠξίου, ἦ μὴν ἕξειν αὐτὸν ἑταῖρον καὶ φίλον Ant. VII, 1, 4 (N. 24); τοῦ δὲ Δαυίδου ποιησαμένου τὰς ὁμολογίας . . . .

Salomo und Hiram.

διέθεντο διαθήκην ἀνὰ μέσον αὐτῶν (III. Reg. 5, 12).

ἡ μὲν οὖν Εἰρώμου φιλία καὶ Σολόμωνος ἀπὸ τούτων ἔτι μᾶλλον ηὔξησε καὶ διαμενεῖν ὤμοσαν εἰς ἅπαν Ant. VIII, 2, 9 (N. 58).

Asa und Benhadad.

διάθου διαθήκην ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ἀνὰ μέσον σου καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ πατρός μου καὶ τοῦ πατρός σου III. Reg. 15, 19 vgl. II. Chr. 16, 3.

παρακαλῶν συμμαχίαν καὶ ὑπομιμνήσκων, ὅτι καὶ πατρῴα φιλία πρὸς ἀλλήλους ἐστίν αὐτοῖς. Ὁ δὲ συμμαχίαν ἐποιήσατο πρὸς αὐτὸν διαλύσας τὴν πρὸς τὸν Βασάνην φιλίαν Ant. VIII, 12, 4 (N. 304).

Ahab und Benhadad.

ἐγὼ ἐν διαθήκῃ ἐξαποστελῶ σε· καὶ διέθετο αὐτῷ διαθήκην καὶ ἐξαπέστειλεν αὐτόν III. Reg. 21, 34.

γενομένων δ᾽αὐτοῖς ὅρκων καὶ συνθηκῶν πολλὰ δωρησάμενος αὐτῷ Ἄχαβας .... Ant. VIII, 4 (N. 388).

Aus diesen Parallelen dürfte sich ein Zwiefaches ergeben. Einmal hat Josephus überall da, wo die Septuaginta διατίθεσθαι διαθήκην gebraucht, ein Bundesverhältnis ausgedrückt gefunden. Sodann aber ist ebenso deutlich, dass er die Ausdrucksweise der Septuaginta als seinem Sprachgefühl widerstreitend absichtlich vermeidet. Unter den mannigfaltigen Umschreibungen des Vertragsverhältnisses findet sich διατίθεσθαι διαθήκην bei ihm niemals.

Höchst bezeichnend ist schliesslich auch das Verhältnis, in welchem διαθήκη und συνθήκη in der Septuaginta zueinander stehen. Jes. 28, 15 sind διαθήκη μετὰ τοῦ ᾅδου und συνθῆκαι τοῦ θανάτου parallel, und v. 18 wird letzterer Ausdruck ersetzt durch ἡ διαθήκη τοῦ θανάτου; vgl. auch συνθώμεθα πρὸς ἑαυτοὺς διαθήκην (I. Macc. 11, 9). Συνθήκη findet sich bei der Septuaginta nicht häufig. Für בְּרִית steht es nur einmal IV. Reg. 17, 15 in einer vermutlich nicht zum ursprünglichen Text gehörenden Variante; sonst begegnet das Wort für חָזוּת Jes. 28, 15, für מַסֵּכָה Jes. 30, 1, für מֵישָׁרִים Dan. 11, 6, für יָשָׁר Dan. 11, 17.

Man kann also sagen, dass συνθήκη bei der Septuaginta durch διαθήκη geradezu verdrängt wird und neben diesem nur da auftritt, wo auch der hebräische Text ein Synonymum von בְּרִית, nicht aber dieses selbst verwendet. In denjenigen apokryphen Büchern, welche ursprünglich griechisch geschrieben sind, stellt sich das Verhältnis sofort anders. In der Sapientia begegnet συνθήκη zweimal 1, 16; 12, 21, διαθήκη nur einmal 18, 22 in Anlehnung an eine solenne Formel vgl. Deut. 4, 31; 8, 18; 9, 5. In II. Macc. kommt συνθήκη fünfmal vor 12, 1; 13, 25; 14, 20. 26. 27, διαθήκη dreimal 1, 2; 7, 36; 8, 15; wiederum im Anschluss an eine feste Formel.

Nach alledem ist kaum zu bestreiten, dass διαθήκη bei der Septuaginta vorwiegend die Bedeutung *Bund* hat, und es fragt sich nur, wie sich diese so auffällige Abweichung von der attischen Gräzität erklärt. J. Wackernagel[1]) vermutet, es liege hier jonischer Sprachgebrauch vor. Wie er mir schriftlich mitzuteilen die Güte hatte, stützt sich seine Annahme auf die bekannte Stelle Aristophanes Vögel 440 ff., wo διατίθεσθαι διαθήκην den Sinn von *vereinbaren* hat. Es scheine hier auf eine Erzählung angespielt zu werden, die aus Jonien stammen könnte. Anderseits liege bei einem Septuagintagebrauch, der dem normalen Attisch widerspreche, die Annahme jonischen Ursprungs am nächsten. Als gesichert wird diese Erklärung erst gelten dürfen, wenn sie aus dem Jonischen direkt nachgewiesen werden kann; aber sie ist jedenfalls von allen vorhandenen Deutungen des Tatbestandes die einfachste und einleuchtendste. Man braucht deswegen nicht anzunehmen, διαθήκη sei auch noch im 1. und 2. Jahrh. v. Chr. in der jonischen Bedeutung gebräuchlich gewesen. Hatten die Übersetzer des Pentateuchs בְּרִית ständig durch διαθήκη wiedergegeben, so hatten sie damit ihren Nachfolgern den Weg gewiesen. Der einmal stereotyp gewordene Ausdruck ging von selbst in die Übersetzung der später übertragenen Bücher über, und einmal zum terminus technicus geworden, wurde er auch von griechisch schreibenden Schriftstellern übernommen, wo dieselben den spezifisch biblischen Gedanken des göttlichen Bundes aussprechen wollten.

---

[1]) Kultur der Gegenwart, Teil 1 Abt. VIII, zweite Aufl. Berlin und Leipzig 1907, S. 309.

3.

Neben der Bedeutung *Bund* hat διαθήκη bei der Septuaginta indes auch die andere einer *Anordnung* oder *Verfügung*. Das ergibt sich mit Sicherheit aus der Tatsache, dass διαθήκη nicht bloss vereinzelt zur Übertragung von כָּתוּב (II. Chr. 25, 4) und תּוֹרָה (Dan. LXX 9, 3) dient, sondern bei Sirach, soweit die erhaltenen Fragmente des hebräischen Textes ein Urteil gestatten, noch öfter zur Übersetzung von חֹק (Sir. 11, 20; 14, 12; 16, 22; 42, 2; 44, 20b; 45, 5. 7. 17. 24; 47, 11) als von בְּרִית (41, 19; 44, 20a, 22b; 45, 15, 24, 25) verwendet wird. Sonst wird חֹק nur noch Ps. 2, 7 und III. Reg. 2, 3 von andern Übersetzern durch διαθήκη wiedergegeben. Ausser Betracht kann bleiben, dass διαθήκη dreimal (Exod. 27, 21; 31, 7; 39, 15) für עֵדוּת steht, da die Septuaginta hier den gebräuchlicheren Ausdruck statt des selteneren gesetzt zu haben scheint, ohne sich um eine buchstäbliche Wiedergabe des Hebräischen zu bemühen.

Die Vorstellung einer Verfügung ist mit der Idee des Bundes unmittelbar verknüpft, da jedes Verhältnis zwischen einer Mehrzahl von Personen Bedingungen in sich zu schliessen pflegt, an deren Erfüllung seine Aufrechterhaltung gebunden ist. So heisst der Dekalog geradezu διαθήκη (Deut. 4, 13; 31, 26; III. Reg. 8, 21), und demgemäss wird mehrfach von einem ἐντέλλεσθαι διαθήκην gesprochen (Deut. 4, 13; Jos. 23, 16; Jud. 2, 20; Ps. 110, 9; Jer. 11, 4; vgl. Deut. 29, 1; IV. Reg. 18, 12). Auch die Wendungen διατηρεῖν (Gen. 17, 9. 10; Deut. 33, 9) und φυλάττειν τὴν διαθήκην (Exod. 19, 5; 23, 22) sowie deren Opposita παραβαίνειν (Jos. 7, 11. 15) und παρελθεῖν (Deut. 17, 2; Jes. 41, 18), weniger deutlich καταλιπεῖν (Deut. 29, 25; Dan. Theod. 11, 30b) und ἐγκαταλιπεῖν διαθήκην (Jud. 2, 20; III. Reg. 19, 14), weisen in dieselbe Richtung. Damit soll nicht gesagt sein, dass διαθήκη nur durch die Vermittlung der Idee des Bundes zu der Bedeutung *Verfügung* gekommen sei. Dieselbe mag sich direkt aus der Ableitung des Worts von διατιθέναι ergeben; doch ist das in dem vorliegenden Zusammenhang, der nur den vorhandenen Sprachgebrauch feststellen will, nicht weiter zu untersuchen. Die eben konstatierte dritte Bedeutung von διαθήκη ist mit der ersten nahe verwandt. Das Testament ist nur eine besondere Art der Verfügung, deren charakteristisches Moment die An-

ordnung für den Todesfall ist[1]). Im übrigen kann auch das Testament sehr verschiedenartige Bestimmungen enthalten. Es beschränkt sich nicht notwendig auf die Verfügung über Vermögensgegenstände, sondern kann auch Aufträge an Personen in sich schliessen. Testamente dieser Art bietet Diogenes Laertius in seinen vitae et placita clarorum philosophorum; namentlich aber sind zu vergleichen die *Testamente* der zwölf Patriachen.

4.

Die Verwendung von διαθήκη im Hebräerbrief knüpft an die Septuaginta an. Mit Ausnahme von cap. 9. 16 f. sind sämtliche Stellen, an denen das Wort vorkommt, direkt oder indirekt von der Septuaginta abhängig. Die alttestamentliche Grundstelle ist Jerem. 31, 31—34, wo eine καινὴ διαθήκη an Stelle der früheren zugesagt wird. Direkt zitiert wird diese alttestamentliche Weissagung cap. 8, 8—12, verkürzt 10, 16 f., und ihr Stichwort καινὴ διαθήκη klingt wieder 9, 15, ebenso νέα διαθήκη 12, 24 und als Gegensatz hierzu ἡ πρώτη διαθήκη 8, 13; 9, 1 und 18. Demselben Gedankenkreis gehören auch schon die Aussagen über die κρείττων διαθήκη (7, 22; 8, 6) an, die auch durch den Begriff des ἔγγυος oder μεσίτης διαθήκης mit den eben angeführten Stellen (vgl. 9, 15; 12, 24) aufs engste verbunden sind. Auf einer Herübernahme aus Exod. 24, 8 beruht der Ausdruck τὸ αἷμα τῆς διαθήκης 9, 20, der 10, 29 und 13, 20 wieder begegnet. Geradezu Kunstausdrücke der Septuaginta sind ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης (9, 4 vgl. Exod. 31, 7) und αἱ πλάκες τῆς διαθήκης (9, 4 vgl. Exod. 34, 28).

Welche Bedeutung διαθήκη in 9, 4 hat, kann unerörtert bleiben. Termini, wie die hier gebrauchten, werden wie eine geprägte Münze weitergegeben, ohne dass man sich über ihren Sinn für gewöhnlich viele Gedanken macht. Jedenfalls üben sie keinen Einfluss auf den sonstigen Sprachgebrauch aus. In Jerem. 31, (LXX c. 38) 31—34 ist διαθήκη dem hebräischen בְּרִית entsprechend augenscheinlich in der Bedeutung *Bund* ge-

[1]) Bezeichnenderweise ist διαθήκη in beiderlei Sinn als Fremdwort in das Aramäische und Späthebräische übergegangen. Belege gibt Levi: Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim, Leipzig 1867; Neuhebräisches Wörterbuch, Leipzig 1876 ff.

meint. Sprachlich wird das durch die der Septuaginta so geläufige Wendung διατίθεσθαι διαθήκην τινί v. 31, 32, 33 verbürgt, sachlich durch die Beziehung, in welche die καινὴ διαθήκη zu dem mit den Vätern bei der Ausführung aus Ägypten geschlossenen Bunde gesetzt wird. Die Idee der διαθήκη als eines auf Gegenseitigkeit beruhenden Verhältnisses wird kaum an einer andern Stelle so deutlich entfaltet wie hier. Den Inhalt der διαθήκη entwickelt die Zusage: ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεὸν καὶ αὐτοὶ ἔσονταί μοι εἰς λαόν (v. 33), und die Abrogation der früheren διαθήκη wird ebenfalls doppelseitig dargelegt: αὐτοὶ οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου, καὶ ἐγὼ ἠμέλησα αὐτῶν (v. 32). — Nicht minder durchsichtig ist die Bedeutung von αἷμα τῆς διαθήκης in Exod. 24, 8. Das Blut, dessen eine Hälfte an den Altar gegossen und also Gotte zugeeignet wird, während die andere zum Zwecke der Reinigung und Weihung auf das Volk gesprengt wird, kann nur Bundesblut sein. Es soll dazu dienen, die Gemeinschaft zwischen Gott und Israel, die ohne Entsündigung des Volkes undenkbar ist, zur Wirklichkeit werden zu lassen.

Nach alledem scheint διαθήκη im Hebräerbrief die Bedeutung *Bund* haben zu müssen, und es gibt in den besprochenen Stellen kaum einen Ausdruck, der dieser Auffassung widerstreben würde. Die Abänderungen des Zitats aus Jeremia 31, 31—34 in Heb. 8, 8—12 lassen sich nicht in diesem Sinne verwerten, da sie alle auf die Septuaginta zurückgehen. Wenn v. 8 die Worte: διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραὴλ καὶ τῷ οἴκῳ Ἰούδα διαθήκην καινήν LXX durch συντελέσω ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰσραὴλ καὶ ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰούδα διαθήκην καινήν ersetzt wird, so ist das eine an Jerem. 34 (LXX 41), v. 8 und 15 anklingende Variation, die für den Sinn ohne Belang ist. Ganz ebenso verhält es sich mit der Vertauschung von διεθέμην v. 32 LXX mit ἐποίησα v. 9; denn ποιεῖν διαθήκην steht bei der Septuaginta in dem Sinne *einen Bund schliessen*: II. Chron. 34, 32 (hier in freier Wiedergabe der anders gemeinten hebräischen Vorlage); Jes. 28, 15; Jer. 34 (LXX 41), 18. Dass in beiden Fällen die Abänderung des Wortlauts der Septuaginta nicht aus der Absicht einer Änderung des Sinnes herzuleiten ist, ergibt sich aus v. 10. Hier hat der Verfasser des Hebräerbriefes den Satz αὕτη ἡ διαθήκη, ἣν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ἰσραήλ wörtlich aus der Septuaginta herübergenommen, was

im höchsten Masse befremden müsste, wenn er v. 8 und 9 die Wendung διατίθεσθαι διαθήκην τινί aus sachlichen Gründen vermieden hätte. In Wirklichkeit wird er frei aus dem Gedächtnis zitiert oder den Ausdruck stilistisch variiert haben. Demgemäss gibt er auch 10, 16 das Zitat mit den Worten wieder: αὕτη ἡ διαθήκη ἣν διαθήσομαι πρὸς αὐτούς . . . Eine sachliche Differenz gegenüber der Septuaginta ist durch die Fassung des Wortlauts nicht bedingt. Ἔγγυος διαθήκης 7, 22 ist der Septuaginta fremd; aber der Begriff ist bei der Übersetzung *Bürge des Bundes* vollkommen durchsichtig. Es wäre damit gesagt, dass Jesus die Aufrechterhaltung des Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und der Gemeinde den Gläubigen garantiere. In gleichem Sinne liesse sich auch der Ausdruck μεσίτης διαθήκης (8, 6; 9, 15; 12, 24) verstehen; doch läge die Übersetzung *Bundesmittler* näher. Der klassische Typus eines solchen ist Moses vgl. Gal. 3, 19; Philo, Vita Mosis cap. 19 C. W. IV S. 238 § 166; Assumptio Mosis 1, 14. Allein es könnten auch andere hervorragende Persönlichkeiten, welche ein Bundesverhältnis zwischen Gott und dem Volke Israel veranlassten oder richtiger das vorhandene Bundesverhältnis realisierten, in dieser Weise bezeichnet werden, so z. B. Josua (Jos. 24, 25) und besonders Jojada, von dem es IV. Reg. 11, 17 heisst: διέθετο Ἰωδαὲ διαθήκην ἀνὰ μέσον κυρίου καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ βασιλέως καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ λαοῦ τοῦ εἶναι εἰς λαὸν τῷ κυρίῳ, καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ βασιλέως καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ λαοῦ (vgl. auch II. Chr. 23, 16). Gott selbst nimmt sogar sozusagen die Stellung eines Bundesmittlers ein, wenn er Hosea 2, 20 (LXX v. 18) verspricht, zwischen seinem Volke und der Tierwelt einen Bund zu stiften.

So fügen sich alle bisher besprochenen Aussagen des Hebräerbriefs über διαθήκη der Idee des Bundes ein, und bei der starken Verwertung der Septuaginta in diesem Buche könnte es nicht befremden, wenn ein Grundbegriff desselben völlig die Prägung aufwiese, die er in der alexandrinischen Übersetzung erhalten hat.

Eine Stelle lässt jedoch dieses Resultat wieder als sehr fragwürdig erscheinen. In cap. 9, 16 f. sagt nämlich der Verfasser: ὅπου γὰρ διαθήκη, θάνατον ἀνάγκη φέρεσθαι τοῦ διαθεμένου· διαθήκη γὰρ ἐπὶ νεκροῖς βεβαία, ἐπεὶ μή ποτε ἰσχύει ὅτε ζῇ ὁ διαθέ-

μενος. Der ganze Inhalt dieser Aussagen drängt zu der Annahme, διαθήκη bedeute hier *Testament* d. h. Verfügung auf den Todesfall, und die meisten Ausleger geben das ohne weiteres zu, ohne sich dadurch sonst in der Wiedergabe von διαθήκη durch *Bund* beirren zu lassen. Man sieht in v. 16 f. ein Wortspiel, das streng genommen sich allerdings nicht rechtfertigen lasse, aber doch einen wahren Gedanken enthalte. Man vergegenwärtigt sich indes dabei kaum genügend, welchen Mangel an Klarheit und Konsequenz des Denkens man dem Verfasser damit zutraut. Die Darlegung v. 16 f. will feststellen, dass eine διαθήκη ohne den Tod des διαθέμενος unter allen Umständen wert- und bedeutungslos ist. Erst der Tod des διαθέμενος gibt ihr Rechtskraft, während sie bei dessen Lebzeiten durchaus keine Gültigkeit besitzt. Das gilt nicht etwa bloss von einer bestimmten Form der διαθήκη, sondern von der διαθήκη schlechthin, also von jeder Art derselben. Alle Ausdrücke in v. 16 f. sind so gewählt, dass die Allgemeingültigkeit der Sätze möglichst stark zur Geltung kommt. Man beachte das ὅπου v. 16, den Plural ἐπὶ νεκροῖς und das μή ποτε v. 17. Bei einem Bund gilt nun gerade das Gegenteil von dem, was v. 16 f. behauptet wird. Seine Rechtskraft ist nicht im mindesten durch den Tod eines der Kontrahenten bedingt, sondern wird durch denselben in Frage gestellt. Wie könnte also der Verfasser, wenn er διαθήκη bisher durchweg im Sinne von *Bund* gebraucht hätte, nun plötzlich ein bei jeder διαθήκη vorhandenes Merkmal namhaft machen, das in Wahrheit nur bei dem Testament, dagegen gerade nicht bei einem Bunde vorhanden ist! Das wäre nicht bloss eine logische Entgleisung, wie sie bei einem Wortspiel leicht vorkommt, das wäre ein Verstoss gegen das Sprachgefühl, der bei dem den Ausdruck sonst so beherrschenden Verfasser höchst auffallend wäre, ja beinahe ein Verstoss gegen die Wahrhaftigkeit der Beweisführung. Die Aussagen v. 16 f. werden zu einem unlösbaren Rätsel, wenn man annimmt, der Verfasser habe διαθήκη hier in einem ganz anderen Sinne gebraucht, als sonst durchweg in seinem Briefe. Diese Annahme ist um so misslicher, als er gleich v. 18 διαθήκη wieder im Sinne von *Bund* gebrauchen soll, und doch zeigt er nicht das mindeste Gefühl dafür, dass er von neuem eine Verschiebung der Wortbedeutung

vornähme. Mit dem Satze: ὅθεν οὐδὲ ἡ πρώτη χωρὶς αἵματος ἐνκεκαίνισται leitet er aus v. 16 f. eine Folgerung ab, welche nur dann berechtigt ist, wenn διαθήκη den gleichen Sinn hat wie in v. 16 f. Aus der Tatsache, dass ein Testament, um rechtsgültig zu sein, den Tod des Testators voraussetzt, lässt sich unmöglich der Satz ableiten, dass der durch Moses vermittelte Bund Gottes mit Israel nicht ohne Blut eingeweiht werden konnte. Eine derartige Behauptung wäre nicht bloss künstlich, sondern widersinnig. Διαθήκη muss in v. 16 f. die gleiche Bedeutung haben wie sonst immer im Briefe, wenn nicht aller Zusammenhang und alle vernünftige Argumentation geleugnet werden soll, und wer hätte angesichts der sonstigen Ausführungen des Briefes dazu den Mut?

Von neueren Auslegern hat noch Westcott in einem Exkurs zu Hebr. 9, 16[1]) den Gedanken vertreten, διαθήκη bedeute auch hier nichts anderes als *Bund.* Gestützt auf die ehedem bei Bundesschlüssen üblichen Gebräuche (Gen. 15. 10. 18; Jer. 34, 18 f.) behauptet er, die Bundesschliessung sei jeweilen mit einem Opfer verknüpft gewesen, wobei der Tod des Opfertiers habe darstellen sollen, dass die Kontrahenten sich aller Freiheit in bezug auf die Bundesangelegenheit begeben, also in dieser Beziehung sozusagen tot seien. Im Neuen Bund habe Christus an Stelle der Menschheit den Tod erlitten, und seine Selbsthingabe sei zugleich die Sühne für die menschliche Sünde, wie seine Rückkehr ins Leben der Menschheit die Versetzung ins Leben ermöglicht habe. Man kann die Kunst bewundern, mit welcher der Exeget den widerstrebenden Text seinem Gedankengange anzupassen versteht; aber man wird schwerlich den Eindruck bekommen, dass es ihm gelungen sei, den ursprünglichen Sinn der Worte herauszustellen. Dass ein Opfer jeweilen ein notwendiges Moment bei einer Bundesschliessung gebildet habe, und dass der Tod des Opfertiers die Tötung der Kontrahenten habe symbolisieren sollen, sind Behauptungen, die sich nicht erweisen lassen, und doch müssten sie für den Verf. und die Leser des Briefes etwas ganz Selbst-

[1]) B. F. Westcott, The epistle to the Hebrews, second edition. London 1892 pag. 298—302.

verständliches gewesen sein, wenn in der Weise argumentiert werden sollte, wie es V. 16 f. geschieht. Die richtige Einsicht, dass διαθήκη in V. 16 f. nichts anderes heissen kann als in V. 15 und 18, hat den Ausleger verführt, den Worten V. 16 f. einen Sinn unterzulegen, der natürlicherweise nicht in ihnen gefunden werden kann.

5.

Die Meinung von c. 9, 16 f. ist nicht leicht zu verfehlen. Διαθήκη kann hier nichts anderes als *Testament* bedeuten. So allein bekommen die Aussagen einen vollkommen zutreffenden Sinn. Von einem Testament gilt wirklich, dass der Tod des Testators Vorbedingung für seine Rechtskraft ist. Nicht nur hat der Testator bei seinen Lebzeiten das Recht, sein Testament wieder aufzuheben oder abzuändern, sondern als eine für den Todesfall getroffene Verfügung tritt das Testament seinem Wesen nach erst dann in Kraft, wenn der Tod des Testators unzweifelhaft erwiesen ist. Was durch den Wortlaut von V. 16 f. ohne weiteres festgestellt wird, findet seine Bestätigung in der Tatsache, dass die hier gebrauchten Ausdrücke der griechischen und römischen Rechtssprache entlehnt sind. Vgl. zu διαθέμενος, διαθήκη βεβαία und ἰσχύειν die Nachweisungen oben S. 292 f. [1]). Nach den bisherigen Ausführungen nötigt das zu der Annahme, διαθήκη habe im Hebräerbrief überhaupt die Bedeutung *Testament*. Man wird vielleicht geneigt sein, dem von vornherein mit dem Einwande zu begegnen, der Sprachgebrauch des Hebräerbriefs zeige sich so sehr von der Septuaginta beherrscht, dass es schlechterdings unmöglich sei, einem geradezu aus dem Alten Testament entlehnten Hauptbegriffe eine ganz andere Bedeutung beizulegen als die, welche ihm in der alexandrinischen Übersetzung eignet.

Nun ist zweifellos richtig, dass die Bibelsprache jeweilen

[1]) Als Analogie mag das Testament Gregors v. Nazianz vom Jahre 382 nach Mitteis Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserreichs, Leipzig 1891 S. 183, hier mitgeteilt werden: ἐὰν οὖν συμβῇ μοι τέλει τοῦ βίου χρήσασθαι, ἔστω μου κληρονόμος ὁ προειρημένος Γρηγόριος ὁ διάκονος . . . . Ταύτην μου τὴν διαθήκην κυρίαν καὶ βεβαίαν εἶναι βούλομαι ἐπὶ παντὸς δικαστηρίου καὶ πάσης ἐξουσίας. εἰ δὲ καὶ ὡς διαθήκη μὴ ἰσχύσειεν, ὡς βούλησιν αὐτὴν εἰ οὖν ὡς κωδίκελλον αὐτὴν ἰσχύειν βούλομαι.

einen ganz unberechenbaren Einfluss auf die christliche Literatur aller Zeiten und Völker geübt hat, und wie stark die Septuaginta namentlich in lexikalischer Beziehung auf die Sprache der griechischen christlichen Schriftsteller eingewirkt hat, ist sattsam bekannt. Es kommt indes auch das Umgekehrte vor, dass nämlich der heilige Text nach dem Sprachgebrauch einer fortgeschrittenen Zeit und also unrichtig interpretiert wird. Auch hierfür gibt es Belege genug. Wie oft glauben wir die Lutherbibel richtig zu verstehen, während wir, durch unser heutiges Sprachgefühl irregeleitet, den Worten Luthers einen wesentlich anderen Sinn beilegen als den, welchen er damit verbunden hat. Es ist recht wohl möglich, dass es sich beim Verf. des Hebräerbriefs in seinem Verhältnis zu der Septuaginta in diesem Punkte ebenso verhält. Als gebildeter Schriftsteller war er gewohnt, das Wort διαθήκη in dem Sinne zu verwenden, in welchem es von den Attikern und Attizisten, überhaupt in der ganzen ausserbiblischen Sprache allein gebraucht wurde, nämlich in dem Sinne von *Testament*, und so trug er sein Verständnis des Wortes unwillkürlich in den Text der Septuaginta ein und deutete ihre Aussagen dementsprechend um. Ob es sich so verhält, muss eine Prüfung des einzelnen ergeben.

Eine entscheidende Probe gestattet gleich der Kontext der in Rede stehenden Stelle. In 9, 15 heisst es, Jesus sei διαθήκης καινῆς μεσίτης, damit, nachdem ein Tod zur Loskaufung von den ἐπὶ τῇ πρώτῃ διαθήκῃ vorgekommenen Übertretungen erfolgt sei, die Berufenen die Verheissung τῆς αἰωνίου κληρονομίας nun wirklich empfingen. Der Auffassung von διαθήκη als *Testament* widerstrebt hier nichts, wohl aber sprechen θάνατος und κληρονομία zu ihren Gunsten. Das erste Testament Gottes vermochte den Empfang des Erbes nicht zu vermitteln. Die Zusage, welche das Testament in sich schloss, blieb unerfüllt, weil die Bedingung der Gesetzesbeobachtung, an welche die Validierung des Testaments geknüpft war, nicht realisiert wurde. Erst das neue Testament Gottes, dessen μεσίτης Jesus ist, hat den tatsächlichen Besitz des zugesagten Erbes vermitteln können, weil mit dieser Erbverfügung zugleich eine Veranstaltung getroffen war, welche alle Hindernisse für den Empfang des Erbes

aus dem Wege räumte. Diese Veranstaltung war der Tod Christi, der die Übertretungen sühnte. Er war, wie nun v. 16f. beifügt, auch darum die notwendige Vorbedingung für den Empfang des Erbes, weil ein Testament nur durch den Tod des Testators Rechtskraft gewinnt. Diese Regel ist so unverbrüchlich, dass nach v. 18 selbst das erste Testament Gottes nicht ohne Blut eingeweiht, d. h. als die nunmehr geltende Gottesordnung proklamiert werden konnte. Hier erfolgte freilich nicht der Tod des Testators selbst, sondern es wurde nur durch das Blut von Opfertieren angedeutet, dass das Testament Gottes nicht ohne ein vorausgehendes Sterben realisiert werden könne. Der bloss symbolische Charakter der Handlung zeigte bereits an, dass noch nicht die endgültige Ordnung der Dinge vorliege. Dass Christus v. 16f. als Testator vorgestellt werden muss, während sonst die διαθήκη als das Testament Gottes gedacht ist, macht keine ernstliche Schwierigkeit. Als der von Gott zum Erben des Alls eingesetzte Sohn (1, 2) verfügt er über die Güter Gottes und vermittelt sie den Menschen.

Schwieriger ist die Frage, wie Christus zugleich als Testator, v. 16 f. und als μεσίτης der göttlichen διαθήκη v. 15 betrachtet werden könne. Diejenigen Ausleger, welche διαθήκη durch *Bund* wiedergeben, sehen in μεσίτης den *Mittler*, welcher das Gemeinschaftsverhältnis zwischen Gott und den Menschen zustande bringt. Hat man διαθήκη als *Testament* aufzufassen, so ist für einen Mittler kein Raum[1]). Μεσίτης muss also hier synonym mit ἔγγυος 7, 22 im Sinne von *Bürge* stehen. Cremer teilt zwei sichere Belege für diese Bedeutung mit, welche beide zeitlich der Abfassung des Hebräerbriefs nahestehen; cf. Diodor Siculus 4, 54: μεσίτην γεγονότα τῶν ὁμολογιῶν und Jos. Ant. IV, 6, 7: ταῦτα δὲ ὀμνύντες

[1]) Herr Professor Dr. jur. Rabel hatte die Güte, mir folgendes mitzuteilen: „In einem kleinen Fragment aus einem gerichtlichen Verhandlungsprotokoll, Pap. Goodspeed (Greek Papyri from the Cairo Museum Chicago 1902) No. XXIX, col. III, pag. 3 (c. 168 n. Chr.) heisst es: Das Testament des Amalius Priskus (eines römischen Soldaten) wurde verlesen. Ein Mitglied des Consilium sagte darauf: Gemäss des Testaments des Soldaten Amalius Priscus gebührt die Erbschaft zu gleichen Teilen beiden streitenden Frauen. (Der Advokat der Klägerin) Rufus sagte: ἐάν σοι δόξῃ μεσίτην ἡμεῖν δὸς ἵνα ἡ ἀντίδικος ἀποκαταστήσῃ τῇ συνηγορουμένῃ τυ . . . . (Ende des Pap.). Μεσίτης ist hier arbiter, der vom Magistrat einzusetzende Richter, der hier nach

ἔλεγον, καὶ θεὸν μεσίτην ὧν ὑπισχνοῦντο ποιούμενοι. Entsprechend braucht Josephus Ant. XX, 3, 2 μεσιτεία in der Bedeutung *Bürgschaft*: πίστιν προτείνων τῆς τῶν πεπραγμένων ἀμνηστίας δεξιὰν καὶ ὅρκους καὶ μεσιτείαν τὴν αὐτοῦ „als Garantie für die Amnestie des Geschenen darbietend Handschlag, Eid und seine eigene Bürgschaft." Von besonderem Belang ist, dass der Hebräerbrief 6, 17 sogar μεσιτεύειν in der sonst nicht nachweisbaren Bedeutung *verbürgen* gebraucht. Allerdings hat der Verf. nach dieser Auffassung die Ausdrücke μεσίτης διαθήκης und ἔγγυος διαθήκης als Wechselbegriffe verwendet; aber da er auch sonst gerne Synonyma ganz parallel gebraucht[1]), so dient das nur zur Bestätigung der dargelegten Ansicht. Ein juristischer Terminus technicus ist nun freilich weder ἔγγυος noch μεσίτης διαθήκης Es bedarf wohl der Zeugen, damit ein Testament rechtskräftig sei; aber sonstige Bürgen kommen im Rechtsverfahren nicht vor. Es fehlt indes nicht ganz an Analogien für den Sprachgebrauch des Hebräerbriefs. Jos. bell. I, 33, 8 berichtet, Herodes der Grosse habe in seinem Testament bestimmt, Archelaus solle dem Kaiser seinen Siegelring und die Reichsakten überbringen, κύριον γὰρ ἁπάντων ὧν διατάξειεν καὶ βεβαιωτὴν τῶν διαθηκῶν εἶναι Καίσαρα. Herodes behält dem Kaiser das letzte Wort in Sachen seines Testaments und die Bestätigung desselben vor. Βεβαιωτής ist hier nicht gleichbedeutend mit ἔγγυος; aber beide Begriffe berühren sich doch nahe. Indem der Kaiser das Testament des Herodes bestätigt, verbürgt er dessen Gültigkeit. Die Vorstellung eines Testaments ist mit der einer Bürgschaft also nicht unvereinbar, und es ist in der umfassenden Bedeutung der Person Jesu begründet, dass erst durch die Vereinigung von zwei verschiedenen Ideen (ähnlich wie bei der Verknüpfung vom Priestertum und Opfer in dem

---

dem Sinn des klägerischen Antrags nur schätzen und teilen soll; dafür passt der Name arbiter seit jeher am besten. Nach der römischen Terminologie kann es aber auch der Richter überhaupt sein in den auf billiges Ermessen besonders eingerichteten Prozessen." Man sieht hier, in welcher Weise διαθήκη und μεσίτης miteinander verbunden vorkommen können, zugleich aber auch, dass diese Verknüpfung für den Hebräerbrief ganz ausser Betracht fällt.

[1]) cf. z. B. ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας 2, 10 und αἴτιος σωτηρίας 5, 9.

Selbstopfer Christi) das Werk des Herrn erschöpfend gekennzeichnet wird[1]).

Was sonst der Natur der Sache nach ausgeschlossen ist, das findet bei Jesus statt, dass er nämlich zugleich Testator und Garant für die Durchführung des Testamentes ist. Durch sein Sterben hat er seinem Testament zur Rechtskraft verholfen, und in seinem durch die Auferstehung wiedererlangten Leben verbürgt er den Seinigen die Verwirklichung der in seinem Testament ihnen gegebenen Zusagen und führt dieselben durch. So ist die Erlangung des Erbes für die Gläubigen in jeder Beziehung an seine Person gebunden.

Ist der Zusammenhang von cap. 9, 15—18 hiermit richtig dargelegt, so ist bereits festgestellt, dass διαθήκη allenthalben im Hebräerbrief die Bedeutung *Testament* haben kann; denn die übrigen Stellen, in denen διαθήκη noch begegnet, sind mit der eben erörterten aufs nächste verwandt und bedürfen nur noch weniger Worte der Erläuterung. Zunächst ist durch 9, 18 über den Sinn von αἷμα τῆς διαθήκης 9, 20; 10, 29; 13, 20 entschieden. Das Blut der Opfertiere oder das Blut Christi wird so genannt, weil die Vergiessung des Blutes Vorbedingung für die Realisierung des göttlichen Testamentes ist. Der Ausdruck διαθήκη αἰώνιος in 13, 20 ist wiederum dem Alten Testament entlehnt, wo er mehr als zwanzigmal in der Bedeutung *ewiger Bund* vorkommt (vgl. z. B. Gen. 9, 16; 17, 7. 13. 19; Exod. 31, 16). Im Hebräerbrief ist seine Meinung, dass das durch das Blut Christi zur Verwirklichung gelangte Testament nicht wieder wie das Testament vom Sinai (8, 8 ff.) durch ein anderes besseres ersetzt werden solle, sondern ewige Gültigkeit habe und ein ewiges Erbe (9, 15) vermittle. Über νέας 12, 24 oder κρείττονος διαθήκης μεσίτης 8, 6 oder ἔγγυος 7, 22 braucht nach dem zu 9, 15 Bemerkten nicht weiter geredet zu werden. Der Gedanke ist überall derselbe. In 8, 6 wird die Vorstellung eines Testaments noch dadurch nahegelegt, dass, von

[1]) Als parallele Begriffe erscheinen einerseits *Testament*, anderseits *Bürgschaft* und *Garantie* in Epicteti dissertationes ab Arriano digestae II, 13, 7: ἀλλὰ διαθήκην μὲν οὐ γράφει μὴ εἰδὼς πῶς δεῖ γράφειν ἢ παραλαβὼν τὸν εἰδότα οὐδ' ἐγγύην ἄλλως σφραγίζεται ἢ ἀσφάλειαν γράφει.

den mit der διαθήκη verbundenen ἐπαγγελίαι gesprochen und die διαθήκη durch νενομοθέτηται als eine mit Rechtskraft ausgestattete Anordnung hingestellt wird. Am schwierigsten könnte die Anwendung der Bedeutung *Testament* in dem Zitate c. 8, 8—12 erscheinen. Aber hier hat es auch am wenigsten zu bedeuten, wenn eine gewisse Unebenheit zurückbleibt. Wo der Verf. seinen Ausdruck frei gestaltet, muss er ihm natürlich eine Form geben, die seinen Gedanken rein zur Darstellung bringt. Wo er sich dagegen einem festgeprägten Wortlaut gegenübergestellt sieht, wird er sich damit abfinden, so gut es von seinen Voraussetzungen aus gerade möglich ist. Allzuschwer dürfte ihm das gegenüber dem Zitat aus Jeremia nicht geworden sein. Die Wendungen διαθήκην ποιεῖν (v. 9) und διαθήκην διατίθεσθαι (v. 10), freilich ohne dazu gehörigen Dativ, begegnen auch in der Rechtssprache für die Anlegung eines Testaments (vgl. oben S. 293), und διαθήκην συντελεῖν (v. 8) liess sich in gleicher Weise auffassen. Nur ἐμμένειν ἐν τῇ διαθήκῃ (v. 9) erscheint unpassend, wenn man das Testament als eine Verfügung über die hinterlassenen Güter des Testators in Betracht zieht. Hier ist indes an die oben S. 300 bereits erwähnte Tatsache zu erinnern, dass ein Testament auch Anordnungen, Aufträge u. dgl. enthalten kann. So nähert sich der Begriff der *letztwilligen Verfügung* dem allgemeineren einer *Verfügung* schlechthin, und da διαθήκη im späteren Sprachgebrauch diese Bedeutung ebenfalls gehabt hat, so konnte ein griechisches Ohr aus dem Worte διαθήκη auch da, wo es *Testament* bedeutete, um so leichter die Idee einer Anordnung, Verfügung heraus hören. Man muss sich nur davor hüten, den Gedanken an ein Testament auf die allgemeinere Vorstellung einer Verfügung zu reduzieren, weil sonst für 9, 16 f. eine ähnliche Schwierigkeit entsteht wie bei der Übersetzung *Bund*. Der gebietende Inhalt des Testaments tritt auch 9, 20 in dem Satze: τοῦτο τὸ αἷμα, τῆς διαθήκης ἧς ἐνετείλατο πρὸς ὑμᾶς ὁ θεός kräftig hervor. Die Beziehung auf ein Testament lässt sich aber mindestens ebenso leicht durchführen, als die durch alttestamentliche Analogien gesicherte Deutung auf den göttlichen Bund (vgl. oben S. 299). Es scheint somit nichts im Wege zu stehen, dass man διαθήκη im Hebräerbrief durchweg in dem Sinne fasse, der durch 9, 16 f. gefordert wird.

6.

Eine Analogie zu der Verwendung von διαθήκη im Hebräerbrief bildet der Gebrauch des Wortes bei Philo. Auch dieser hat den Ausdruck im Texte der Septuaginta vor sich, deutet ihn aber entsprechend der Idee, die er selbst mit διαθήκη verbindet, nicht als *Bund*, sondern als *Testament*. Eine Prüfung der philonischen Stellen scheint mir das mit Sicherheit zu ergeben [1]).

Quis rer. div. haer. cap. 62 (III. S. 71, § 313) geben die älteren Editoren das Zitat Gen. 15, 18 folgendermassen wieder: ἐν γὰρ τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ συνέθετο κύριος τῷ Ἀβραὰμ συνθήκην λέγων· τῷ σπέρματί σου δώσω τὴν γῆν ταύτην. Wäre diese Lesart richtig, so müsste man annehmen, Philo habe den Text der Septuaginta entweder nach dem Hebräischen oder nach einer andern griechischen Version korrigiert. Man könnte dann konstatieren, dass der Wortlaut der Septuaginta διέθετο διαθήκην nach seinem Sprachgefühl sich zur Wiedergabe des ursprünglichen Sinnes nicht eignete, und dass er denselben darum durch eine zutreffendere Wendung ersetzte. Allein Wendland hat nach einem Papyrus den gewöhnlichen Septuaginta-Text in dem Zitate hergestellt, und sein Verfahren wird durch den sonstigen Sprachgebrauch Philos gerechtfertigt. Es lässt sich also aus dieser Stelle nichts entnehmen.

In De mutatione nominum cap. 6 (III. 166, § 51—53) erwähnt Philo eine frühere, für uns verlorene Schrift, welche in zwei Büchern περὶ διαθηκῶν handelte. Mit Rücksicht darauf will er sich im vorliegenden Zusammenhang nicht auf eine weitere Erörterung der Sache einlassen. Immerhin sagt er genug, um sein Verständnis von διαθήκη erkennen zu lassen. Zur Erklärung von Gen. 17, 1 bemerkt er: τῷ δὲ ἡρημένῳ ζῆν τὸν τρόπον τοῦτον καὶ κλῆρον κατὰ διαθήκας ἀπολείψειν ὁμολογεῖ τὸν ἁρμόζοντα δοῦναι μὲν θεῷ, λαβεῖν δὲ σοφῷ· φησὶ γάρ· „θήσω τὴν διαθήκην μου ἀνὰ μέσον ἐμοῦ καὶ ἀνὰ μέσον σου“ (Gen. 17, 2). διαθῆκαι δὲ ἐπ' ὠφελείᾳ γράφονται τῶν δωρεᾶς ἀξίων, ὥστε σύμβολον εἶναι διαθήκην χάριτος, ἣν μέσην ἔθηκεν ὁ θεὸς ἑαυτοῦ τε ὀρέγοντος καὶ ἀνθρώπου λαμβάνοντος. ὑπερβολὴ δὲ εὐεργεσίας τοῦτό ἐστι, μὴ εἶναι θεοῦ καὶ

[1]) Zu der üblichen Anführung nach Kapiteln füge ich in Klammern die Verweisung auf Band, Seite und Paragraph der Editio maior von Cohn-Wendland hinzu, nach der ich auch den Text zitiere.

ψυχῆς μέσον, ὅτι μὴ τὴν παρθένον χάριτα. Alles weist darauf hin, dass Philo διαθήκη im Sinne von *Testament* verstanden hat. Schon der Wechsel zwischen Singular und Plural zeigt das, ebenso deutlich Wendungen wie κλῆρον κατὰ διαθήκας ἀπολείπειν, διαθῆκαι γράφονται und die Verbindung von διαθήκη mit δωρεά. Demnach ist die Stelle folgendermassen zu übersetzen: „Dem aber, der auf diese Weise zu leben erwählt hat, verspricht er auch testamentsgemäss ein Erbe zu hinterlassen und zwar ein Erbe, wie es Gott zu geben, einem Weisen zu empfangen zusteht. Er sagt nämlich: *Ich will mein Testament zwischen dich und mich stellen.* Ein Testament wird aber zum Nutzen derer, die eines Geschenkes wert sind, ausgefertigt, so dass ein Testament ein Zeichen der Gnade ist, die Gott zwischen sich, den Darbietenden, und den Menschen als den Empfangenden hingestellt hat. Ein Überschwang der Wohltat ist aber dies, dass zwischen Gott und der Seele nichts ist als die jungfräuliche Gnade.“ Es leuchtet ein, dass Philos Erklärung den Text von Gen. 17, 2 vergewaltigt; aber es wird dadurch nur um so sicherer, dass ihm für διαθήκη keine andere Bedeutung als die des *Testaments* geläufig ist.

Weniger deutlich, aber nach dem Vorhergehenden doch nicht misszuverstehen ist eine kurz darauf cap. 8 (III. 167, § 57 f.) folgende Äusserung: ἐνηχεῖ (nämlich Gott) τε καὶ λόγου μεταδίδωσι φάσκων· „κἀγώ, ἰδοὺ ἡ διαθήκη μου μετά σου“ (Gen. 17, 4). τοῦτο δὲ τοιοῦτον ὑποβάλλει νοῦν· εἴδη μὲν διαθήκης ἐστὶ πάμπολλα χάριτας καὶ δωρεὰς τοῖς ἀξίοις ἀπονέμοντα, τὸ δ' ἀνώτατον γένος διαθηκῶν αὐτὸς ἐγώ εἰμι. δείξας γὰρ ἑαυτόν, ὡς ἐνῆν δειχθῆναι τὸν ἄδεικτον, διὰ τοῦ φάναι „κἀγώ“ ἐπιλέγει· „ἰδοὺ ἡ διαθήκη μου“· ἡ πασῶν χαρίτων ἀρχή τε καὶ πηγὴ αὐτός εἰμι ἐγώ. Man beachte, wie stark aus διαθήκη die Idee der sich frei darbietenden Gnade abgeleitet wird.

Demselben Gedankenkreis gehört De sacr. Ab. et Cain. cap. 14 (I. 225, § 57) an. Zur Erläuterung von Deut. 9, 5 bemerkt Philo: διαθήκη δ' ἐστὶ θεοῦ συμβολικῶς αἱ χάριτες αὐτοῦ, θέμις δὲ οὐδὲν ἀτελὲς αὐτῷ χαρίζεσθαι, ὥσθ' ὁλόκληροι καὶ παντελεῖς αἱ τοῦ ἀγενήτου δωρεαὶ πᾶσαι. Die nachdrückliche Betonung der Absolutheit der Gnade und die Verbindung von διαθῆκαι und δωρεαί spricht wieder zugunsten der Bedeutung *Testament*.

Für die in Rede stehende Frage irrelevant sind die Stellen Quod det. pot. insid. sol. cap. 19 (I. 274, § 68): οὐκοῦν ὅτι καὶ λόγων καὶ διαθήκης θεοῦ φύλαξ ὁ ἀστεῖός ἐστιν, ἐναργῶς παρίστησι, und De somniis lib. II, cap. 36 (III. 296, § 237): περὶ τὸν τοῦ ὄντος λόγον, ὃν διαθήκην ἐκάλεσε.

Bedeutsam ist dagegen eine nur armenisch erhaltene Stelle Quaest. in Genesin III, § 60 zu Gen. 17, 21: Quem ad modum in hominum testamentis quidam inscribuntur heredes et aliqui donis digni adscribuntur, quae ab heredibus accipiunt; sic etiam in divino testamento heres inscribitur ille, qui natura probus est discipulus dei, perfectis decoratus virtutibus: qui vero per auditum introducitur ac subiicitur legi sapientiae, participatque disciplinam encycliam, heres minime est, sed dona accipit gratis concessa. Hier ist es nicht nötig, auch nur ein Wort der Erläuterung beizufügen. Philos Meinung ist hier ebenso unverkennbar wie in De mut. nom. cap. 6: διαθήκη bedeutet für sein Sprachgefühl *Testament* und nichts anderes. Bei den unleugbar vorhandenen Beziehungen zwischen dem Hebräerbrief und Philo ist das vielleicht mehr als eine blosse Analogie. Die Lektüre Philos könnte den Verf. des Hebräerbriefes mit veranlasst haben, διαθήκη bei der Septuaginta im Sinne von *Testament* aufzufassen.

7.

Schliesslich verdienen noch die griechischen Exegeten gehört zu werden. Ihr Urteil kann zwar nicht unbedingt massgebend sein, da sie in ihrem Verständnis des Neuen Testaments teilweise durch den späteren, zuweilen auch dogmatisch bestimmten Sprachgebrauch beeinflusst sind. Aber in einer rein philologischen Frage ist ihre Auffassung des Textes doch der Beachtung wert.

Eingehend spricht sich Chrysostomus in der 16. Homilie zum Hebräerbrief zu cap. 9, 15ff. über die Idee der διαθήκη aus. Er versteht darunter ein Testament und macht nicht die geringste Andeutung derart, dass 9, 16f. der Ausdruck in einem andern Sinn gebraucht sei als sonst im Hebräerbrief. Dagegen empfindet er, dass Gottes διαθήκη nicht bloss Güter zuteile, sondern auch Verpflichtungen auferlege. In dieser Beziehung bemerkt er fein: ἡ διαθήκη πάλιν τὰ μὲν τοῦ διαθεμένου ἔχει, τὰ δὲ τῶν δεχομένων·

ὥστε τὰ μὲν αὐτοὺς λαβεῖν, τὰ δὲ ποιῆσαι. οὕτω καὶ ἐνταῦθα. Demgemäss identifiziert er Homilie 14 zu cap. 8, 8—12 die διαθήκη geradezu mit dem Gesetz. Durch μεσίτης 9, 15 lässt er sich daran erinnern, dass ein Testament durch Zeugen beglaubigt werden muss. So gebe Christus Zeugnis von sich selbst und sein Zeugnis werde durch das des Vaters, des Geistes und der Apostel bestätigt. Allein er lässt diese Deutung von μεσίτης alsbald wieder fallen und bezieht den Ausdruck auf die Vermittlung der Versöhnung zwischen Gott und den Menschen. In der Tat steht μεσίτης weder im juristischen Sprachgebrauch noch sonst jemals für den *Testamentszeugen*, und der Gedanke, dass Christus sein eigenes Vermächtnis beglaubige, wäre im Zusammenhang des Hebräerbriefs bedeutungslos. — Theodoret spricht sich nicht deutlich aus; aber wenn er zu 9, 18 wiederholt von einem κυροῦν τὴν διαθήκην redet, denkt er offenbar an ein Testament. Theophylakt und Euthymius Zigabenus verstehen in der Erklärung von 9, 15—18. 20; 10, 16. 29; 13, 20 unter διαθήκη zweifellos ein Testament, wenn das in ihrer Auslegung auch nicht an allen Stellen mit gleicher Deutlichkeit zu Tage tritt. Nebenher geht bei Euthymius zu 8, 6. 9. 10; 12, 26 die Gleichsetzung von διαθήκη mit νόμος, und zwar ebensowohl mit dem Gesetz vom Sinai = ἡ παλαιὰ διαθήκη als mit dem νόμος εὐαγγελικός = ἡ καινὴ διαθήκη. Hier wirkt der Gebrauch von διαθήκη im Sinne von Verfügung, Anordnung nach.

Die lateinischen Übersetzer des Hebräerbriefs lassen die gleiche Auffassung erkennen. Die altlateinische Version gibt sowohl in dem durch den Codex Claromontanus (d) vertretenen Typus, wie in den Freisinger-Fragmenten (r) διαθήκη stets durch *testamentum* wieder, und Hieronymus hat diese Übertragung in der Vulgata durchweg beibehalten. So ist die patristische Auslegung in der Auffassung von διαθήκη vollkommen einhellig.

Ohne den Hebräerbrief ausdrücklich zu erwähnen, nimmt Lactantius Inst. div. IV c. 20 unverkennbar auf Hebr. 9, 16 f. Bezug, wenn er sagt: discipulis iterum congregatis scripturae sanctae literas, id est, prophetarum arcana, patefecit, quae ante, quam pateretur, perspici nollo modo poterant, quia ipsum passionemque eius annuntiabant. Idcirco Moyses, et iidem ipsi pro-

phetae legem, quae Judaeis data erat, testamentum vocant; quia nisi testator mortuus fuerit, nec confirmari testamentum potest, nec sciri quid in eo scriptum sit, quia clausum et obsignatum est. Itaque nisi Christus mortem succepisset, aperiri testamentum, id est revelari et intelligi mysterium dei non potuisset. Verum scriptura omnis in duo testamenta divisa est. Illud, quod adventum domini passionemque antecessit, id est lex et prophetae, vetus dicitur: ea vero, quae post resurrectionem eius scripta sunt, novum testamentum nominatur. Judaei veteri utuntur, nos novo; sed tamen diversa non sunt, quia novum veteris adimpletio est, et in utroque idem testator est Christus, qui pro nobis morte suscepta, nos haeredes regni aeterni fecit, abdicato et exheredato populo Judaeorum, sicut Hieremias dicit: . . . . . es folgt Jerem. 31, 31 ff. Etwas später fährt Lactantius mit Anspielung auf Hebr. 8, 7 ff. fort: nam quod superius ait, consummaturum se domui Juda testamentum novum, ostendit, vetus illud testamentum, quod per Moysen est datum, non fuisse perfectum; id autem, quod per Christum dari haberet, consummatum fore. Domus autem Juda et Israel non utique Judaeos significat, quos abdicavit, sed nos, qui ab eo convocati ex gentibus in illorum locum adoptione successimus, et appellamur filii Judaeorum . . . Cum igitur nos antea tamquam caeci et tamquam carcere stultitiae inclusi sederemus in tenebris, ignorantes deum et veritatem, illuminati ab eo sumus, qui nos testamento suo adoptavit, et liberatos vinculis malis, atque in lucem sapientiae productos, in hereditatem regni coelestis adscivit. — Ob Lactantius zur Zeit, als er die Institutiones schrieb [ca. 305—310], den Hebräerbrief schon in lateinischer Übersetzung vor sich hatte, ist sehr fraglich; vermutlich hat er ihn bloss griechisch gekannt. Immerhin wird er in seiner Wiedergabe von διαθήκη mit *testamentum* durch die altlateinische Version des A. u. N. T. bezw. die Testimonia Cyprians[1]) beeinflusst gewesen sein. Die Art, wie er sich äussert, lässt indes erkennen, dass dieser hochgebildete Schriftsteller bei διαθήκη an gar nichts anderes als an

[1]) Zu dem Zitat aus Jer. 31, 31 ff. vgl. Rönsch, Beiträge zur patristischen Bezeugung der biblischen Textgestalt und Latinität II aus Lactantius in „Zeitschrift für die historische Theologie“ 1871, S. 575 f.

eine *letztwillige Verfügung* dachte. So bestätigt seine Ausführung das Ergebnis, das wir für das patristische Verständnis des Wortes gewonnen haben.

Das Resultat der vorliegenden Untersuchung stimmt in der Hauptsache mit der Auffassung überein, welche Cremer im bibl.-theol. Wörterbuch entwickelt hat; vielleicht wird aber die wesentlich andere Begründung derselben die vorliegende Studie doch nicht überflüssig erscheinen lassen.

The Apostolic Decree

(Acts XV. 20—29).

Von

W. Sanday.

Among the problems raised by the Acts of the Apostles there is perhaps none that has been so obstinately contested and that seems to be still so far from a definitive solution as the so-called Apostolic Decree (Aposteldekret); and a the present moment it is rather markedly in the foreground. Not only have we had two elaborate monographs recently devoted to it: Gotthold Resch, Das Aposteldekret nach seiner ausserkanonischen Textgestalt untersucht (Leipzig, 1905; Texte und Untersuchungen, Neue Folge XIII. 3); and Alfred Seeberg, Die beiden Wege und das Aposteldekret (Leipzig, 1906); we have also from a Roman Catholic scholar a monograph on the general subject with which the Decree is concerned, Böckenhoff, Das apostolische Speisegesetz (1903). The distinguished scholar to whom these essays are dedicated treated the question of the text with his usual thoroughness and mastery (Einleitung, 11. 344—346, 349, 353f.). And now the subject assumes a prominent place in Harnack's new volume on the Acts in Beiträge zur Einleitung in d. N. T. III (Leipzig, 1908). This last, if I may say so, has a special interest for me, as it has for many others of us on this side the water, because it marks a distinct step of rapprochement towards the general view of the Acts which prevails in this country, as it does also I believe in the circles represented in this volume. It is true that Harnack himself at the end of his book (p. 224 f.), while noting the fact of this rapprochement, is careful to guard against the idea that it goes further than it does. Perhaps, before I have done, I may be allowed to return to this point; for the present I only refer to it as explaining the peculiar interest which we in England have taken in

the writer's latest utterances — the three parts of the series of Beiträge dealing with the same group of subjects.

Of the episodes in this latest volume there is none more important than that devoted to the Apostolic Decree. It forms part of the examination of the nature and historical value of one of the leading sources between which the author divides that part of the history of the Acts at which St. Luke was not himself personally present, the socalled „antiochenisch-jerusalemische Quelle" (VI. I—VIII 4; XI. 19—30; XII. 25; XIII. I—XV. 35). This source as a whole he estimates highly: in fact he finds in it only one considerable flaw, the Apostolic Decree (p. 188). It is in this way that the Decree comes up for discussion; and the result of the discussion is that the difficulty is removed by the adoption of a reading, not hitherto recognized in critical editions of the Acts (except the special edition of Blass), which can be so interpreted as to takeout the sting from the objections brought against it.

Really the questions involved are three: (1) as to the reading or readings; (2) as to the interpretation; (3) as to the historicity of the Decree.

(1) The Question of Reading. — The question ot reading has been discussed so often and so fully, and the statement of authorities is so easily accessible, that it would be superfluous to repeat it at length. At the same time it will be well for us to have the alternatives distinctly before the eye, and not only vaguely before the mind. I will therefore begin by setting down these alternatives; and I will do so under the accepted technical names, Eastern and Western, though it is understood that these names are only conventional. We have then the following:

Eastern text:

Acts XV. 20 ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνέιας καὶ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος.

XV. 29 ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας, ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε. Ἔρρωσθε.

XXI. 25 φυλασσεσθαι αὐτοὺς τό τε εἰδωλόθυτον καὶ αἷμα καὶ πνικτὸν καὶ πορνείαν.

Western text:

Acts XV. 20. ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας [om καὶ πνικτοῦ] καὶ τοῦ αἵματος, καὶ ὅσα μὴ θέλουσιν ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέροις μὴ ποιεῖν [the Golden Rule].

XV. 29, ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος [om καὶ πνικτῶν] καὶ πορνείας, καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γίνεσθαι ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν [the Golden Rule], ἀφ' ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς εὖ πράξετε, φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι. ἔρρωσθε.

XXI. 25. φυλάσσεσθαι αὐτοὺς τό τε εἰδωλόθυτον καὶ αἷμα [om. καὶ πνικτὸν] καὶ πορνείαν.

The crucial points are: (a) the insertion (Eastern) or omission (Western) of καὶ πνικτοῦ [πνικτῶν]; (b) the insertion (Western) or omission (Eastern) of the Golden Rule; (c) the addition (Western) or omission (Eastern) of φερόμενοι ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι.

Do the several points hang together, in such a way that we must take them all or reject them all? Or can they be taken singly and a composite text be constructed, partly Eastern and partly Western, with any probability that it represents the original?

Broadly speaking — very broadly speaking — the authorities for and against all the readings are the same: that is to say, there is a strong nucleus of authorities on either side which is practically identical — D, Iren. Tert. for the Western readings, and the great mass of Greek uncials for the Eastern.

But if we are to assume complete solidarity between the two groups — in other words, that they stand or fall together, and that the wrong readings, whichever they are, all came in at the same time — then the question settles itself at once. For we may say with confidence that the Golden Rule, inserted where it is, cannot be original; because it breaks the connexion between the relative ἀφ' ὧν and its antecedents, and so makes the whole sentence impossible.

It is however a tenable view that the Golden Rule was not introduced at the same sime as the other variants that go with

it. Both Zahn and Harnack suppose that it was not, though on different grounds and in connexion with opposed results. Zahn's reason is that traces of the Rule are found not only in the Western authorities but also in Aristides (c. 140 A. D.) and Theophilus of Antioch (c. 180 A. D.) and two other authorities — which however may all to this extent be Western —, while it is wanting in Tertullian. It is however very doubtful whether Aristides and Theophilus are really quoting from the Acts and have not rather in their minds some form of current catechism like the Two Ways (so Seeberg). Harnack naturally sees that if the insertion of the Golden Rule is of a piece with the rest, it is fatal to his theory; and he therefore falls back upon the supposition that the group of readings was formed at two stages: the other Western readings are for him original, and the Golden Rule came in later. In face of the silence of Tertullian we must allow the possibility of both hypotheses, though for myself I am more inclined to think the Western readings really of a piece and really in all cases secondary; and it must not be forgotten that, if that is so, cadit quaestio.

In any case I suppose it is agreed that the third reading (c) „being prospered [lit. carried along as by a fair breeze] by the Holy Spirit" is spurious, though it is similar in kind to a number of other characteristic Western interpolations. Yet this clause rests upon the fundamental authorities of the group, D Iren. Tert. For myself, I am unable to separate between these readings and others which Blass refers to an earlier edition of the original Acts. In this I understand that Harnack would still agree with me, though Zahn does not.

Looking at the group of readings before us as a whole, I cannot help asking the first named scholar whether he really thinks that it has the appearance of genuineness. If we take it out of its isolation and try to put it into the context of a complete view of the textual history of the Acts, can it be fitted into such a view at all satisfactorily? I have every sympathy with the motive which has set Harnack upon his later train of reasoning and which has led him to revise his earlier verdict; but I cannot help feeling that he has really been too

much carried away by the particular interest of the moment, and that his new conclusions will not bear to be set in a larger frame. It is a caution that I cannot but think should be borne in mind. Readings are not to be judged wholly by themselves, but we need to ask What if the same principles were applied more generally?

It should perhaps just be pointed out that the case before us is not one in which we can apply the principle (a very just one, as I believe) of „Western non-interpolation". It is indeed possible that, if the omission of καὶ πνικτοῦ [πνικτῶν] had stood alone, recourse might have been had to this principle. I am not sure that it would have been rightly invoked here. The clearest examples occur in a cluster at the end of the Gospel of St. Luke; and there are one or two more that occur sporadically in other parts of the Gospels; but I have not before my mind another example from the Acts. It is a good rule that each book should be judged by itself, and analogous cases should be produced in sufficient number to form an induction.

But, however that may be, the group of readings as a whole — and we have seen that it ought to be taken as a whole — is by no means a case of „non-interpolation"; a single word (with its conjunction) is omitted, and not less than twelve are added. And the additions are, to all appearance, of the sort that are common in the Western texts and that do not commend themselves as genuine.

(2) The Question of Interpretation. — The readings we are considering are a remarkable instance of a complete transformation of meaning following upon a comparatively small change of text. The omission or insertion of καὶ πνικτοῦ [πνικτῶν] makes it possible to put a wholly different construction upon the passage. It is of course this possibility which has seemed to commend the readings of the Western authorities. The wider bearings of the alternatives will be discussed under the next head; but before we pass on to this it will be well to have the alternative senses clearly before us.

If we assume the group of Eastern readings, there can be no doubt as to the general meaning of the Decree; it is an

injunction to avoid certain specified forms of uncleanness, ceremonial or moral. If we assume the Western readings, it may be, and probably is, an injunction to observe certain elementary rules of morals — elementary at least for a Christian conscience, though not so obvious from the point of view of paganism. If we leave out καὶ πνικτοῦ [-τῶν] and insert the Golden Rule, then the Churches for which the decree is intended, or rather the Gentile converts in those Churches, are exhorted to abstain from meats offered in sacrifice to idols (from any participation in idol-sacrifices), from homicide and from fornication, and they are bidden to follow the maxim of not doing to others what they would not like to have done to themselves.

The question at present before us is, which of these two broad meanings is the most consistent with itself and the most natural. But, before we come to closer quarters with these alternatives, there are some ambiguities to be cleared up in the Western readings.

Once more we have to ask whether these readings must be taken together, or whether we can treat them as a gradual growth in which a small original nucleus was afterwards expanded. Let us begin by supposing that the original text was that which is found in the Eastern MSS. with the single omission of καὶ πνικτοῦ [πνικτῶν]. Could this be naturally taken as a lesson in elementary morals? We should have to take αἷμα in the sense of „homicide“; and πορνεία would also be used in its more general sense. We might say in other words, that the Gentile converts were exhorted to observe the substance of the Ten Commandments, the Second (First) Sixth (Fifth) and Seventh (Sixth) being taken summarily as standing for the whole. We ask ourselves at once if this explanation is quite satisfactory. Is it not a rather severe abridgement to make those three Commandments stand for all Ten? We see there why the Golden Rule came to be added. The Three Commandments plus the Golden Rule are a very fair summary of the whole Ten, where the Three Commandments alone seem insufficient. This constitutes a further presumption that the Rule is an integral part of the oldest Western text. But, if it was, that text was more of the nature of an „interpolation“ than a „non-interpolation“.

That is the same thing as saying that the Western text is less, rather than more, probable.

I have so far taken αἷμα and πορνεία in the sense that from the point of view of the Western text seems to me most natural, as standing for the Sixth (Fifth) and Seventh (Sixth) Commandments. It may however be asked whether this is the best way to take them. The two Commandments of course cover a wide ground. It might however be suggested that perhaps αἷμα and πορνεία were originally more limited in meaning; that they stood in the first instance for something that was condemned by Jewish opinion but not condemned by pagan, such (e. g.) as the exposure of infants and the laxer morals that were characteristic of paganism. If this were so, there would be the advantage that we should not have to bring in the Golden Rule as part of the oldest Western reading. I can only say against this that I doubt whether αἷμα would have been the natural word to choose to describe this restricted form of homicide.

Questions are raised as to the meaning of the word πνικτόν in the Eastern text; but these may be more conveniently considered under the next head.

(3) The Question of Historicity. — We have seen that the impulse to all these renewed discussions has come from a recognition of the generally good and trustworthy character of the source in which the account of the Apostolic Cuncil and Decree is found. The Eastern text seemed to be an exception to this; and the way out of the difficulty which thus arose seemed to be by adopting the Western text. So far the tendency of the argument in which we have been engaged has been against this text and in favour of the Eastern. But the effect of this is only to throw us back upon the difficulties involved in the Eastern or common text, which are often supposed to be insuperable.

We will take up first the objections brought against the allusion to „things strangled", which have held a prominent place in the most recent discussions. Gotthold Resch in particular has treated this point with great learning and ability and with considerable confidence in the result at which he thinks

that he has arrived. Really, however, it seems to me (if I may say so) that the result which he has worked out for himself is too hard and fast for the data on which it rests, and that in any case he proves too much for his particular purpose.

He cannot find any evidence — at least any sufficient evidence — that the Jews of the first century objected to the eating of things strangled. So far as objection was taken to this, he thinks that it was at a date considerably later. And it is true that the fundamental passage of the Mosaic law, Leviticus XVII, 10—16, contains no express prohibition of the eating of things strangled. What it does contain is the prohibition of eating blood, or of eating flesh in which the blood has been left. This is based upon the mystical reason that the blood is the life and that to eat the blood of an animal is to absorb its life (cf. Gen. IX, 4). With such a principle deeply ingrained in the Jewish mind it must surely have lain near at hand to entertain scruples on the subject of things strangled. And whether the existence of these scruples could be precisely verified or not, one would have thought it *a priori* extremely difficult to prove that they did not exist. For myself, I confess that this single passage (or rather, these three passages) in the Acts is sufficient to prove that they did exist. Strange to say, Resch does not appear to see that, even if πνικτόν has been wrongly introduced in all three places, still it has to be explained. Even if the reading is a wrong one, the usage must have existed somewhere in order to prompt the reading. Whatever doubt there may be as to other parts of the evidence, there is no doubt at all that the insertion of και πνικτοῦ [-τῶν] is at least as old as the middle of the second century; and there is certainly no possibility of proving that a usage which obtained in the second century did not also obtain in the first. When Resch thinks that he has disproved the canonical reading, he forgets that he has also to disprove the non-canonical.

But really there is evidence, strictly Jewish in its origin, which, though slightly indirect, is yet (to my mind) quite satisfactory and convincing. I will give this in the form in which it is presented by Prof. A. R. S. Kennedy in his excellent article "Food" in *Encyclopaedia Biblica* II. 1545 f.:

"With the increasing attention to the requirements of the Levitical legislation in matters of ceremonial purity that marked the later pre-Christian period, and the ever-growing eagerness of the Scribes to 'make a fence round the Torah' (Aboth, 1,1), the two termini under discussion gradually assumed other significations widely different from those originally belonging to them. Hence we may assume that in NT times they already posses the significance assigned to them respectively by the authoritative definition of the Mishna . . . . . In the same treatise (Chullin, 1,2) we read, 'Any one may slaughter and at any time and with any instrument except a harvest sickle, a saw, etc., because these strangle' — i. e. they do not make the clean incision required for the proper slaughter. We have here the explanation of the 'things strangled' (τοῦ πνικτοῦ), from which, we are told, the first Gentile Christians were advised to abstain (Acts XV, 20,29; XXI, 25). They were to abstain not only 'from blood', that is from meat killed by any method other than that of blood-letting, but also from the flesh of animals from which the blood had been drawn in any way other than that sanctioned by the Jewish authorities of the time."

Resch argues that the tract Chullin is late. So it is; and so also is a great deal of the confirmatory evidence which is brought to bear upon Jewish allusions in Philo. We do not happen to be in possession of the intermediate links; but the coincidences with Philo are enough to show that they must at one time have existed. And, in like manner, the coincidence with Acts, or the reading in Acts, is enough to verify the usage which lies behind it.

Another explanation, on rather different lines, of the terms of the Decree is given by Dr. Chase in his Hulsean Lectures on The Credibility of the Acts (London, 1902; p. 96 f.). Dr. Chase and the authorities whom he follows suppose that the offence lay not so much in breaches of the Law that might be caused by Aryan indifference as in the deliberate idolatries of Semitic paganism. I will let him too speak in his own words.

„The true interpretation, as I venture to think, was substantially given long ago by a Cambridge scholar of the seventeenth century, Dean Spencer, in his De Legibus

Hebraeorum. It is hinted at, and receives in fact abundant illustration, in the works of an adopted son of Cambridget never to be mentioned without reverence, Professor Robertson Smith. All four words alike refer to rites and accompanimens of idolatrous worship. The words „thing offered unto idols“, standing at the head of the clause, rule the meaning of the two terms, „blood“ and „things strangled“, which follow. They both refer to rites current among heathen Semites, „blood“ possibly to the „rite of blood-brotherhood“, „still known in the Lebanon and in some parts of Arabia“; „things strangled“, to certain sacrifices referred to in Isaiah, possibly connected with mystic initiations. These practices are chosen for special prohibition, partly because they prevailed in Syria (the letter is addressed to Churches in Antioch and Syria, partly because they were peculiarly abhorrent to Jewish feeling“.

I must leave the decision between the alternative hypotheses to those who are more expert in Semitic matters than I am. For my present purpose it is enough that in either case the possibility of the Eastern readings in the Acts is, as I conceive it is, abundantly safeguarded.

This however is on the narrow ground of the objection taken to the particular expression πνικτόν. In the answer I have ventured to give to it I find myself after the fact in full agreement (e. g.) with Prof. A. Seeberg. But in what follows I am afraid that I shall have to part company not only with him but with others of his countrymen; indeed I am conscious that I shall seem to lapse into a position altogether insular.

Harnack, in the argument from which we started, assumed as a matter of course that if the Apostolic Decree really had reference to distinctions of food its substance must be given up as necessarily unhistorical. Prof. A. Seeberg is equally clear on this head. He regards the decree as in such fundamental contradiction with the teaching of Christ (in Mark. VII, 1—23 and parallels), with the Epistles of St. Paul and that to the Hebrews, with the incident recorded in Gal. II, 11 ff. and with the subsequent history of the second century — if there had been any such definite precept to refer to, there would not have been such variety of practice as we find existing — that no

such decision as that which St. Luke records can ever have been agreed to. If we go back to older works, like Zeller on the Acts, the argument may be found set out at length with the utmost precision, as though it might be embodied in a series of propositions of Euclid. It is against this whole method that I desire to protest, even though I may be thought to betray my insularity by doing so. I shall at least go to the length of maintaining that the method is far too lightly and inconsiderately applied and with an undue degree of confidence in its results. I base this contention upon a famous aphorism of Bacon's: subtilitas naturae subtilitatem sensus et intellectus multis partibus superat. The argument assumes that, given certain data — certain conditions or certain motives —, certain acts will necessarily follow; whereas I should maintain that experience shows that as a matter of fact such consequences do not necessarily follow, but that unforeseen accidents or influences are constantly coming in to disturb and deflect the straight line of causation; if we could assume an exhaustive knowledge of all the causes at work, we might be able to predict what their effect would be, and argue backwards from the absence of a particular effect to the absence of a particular cause; but in point of fact our knowledge rarely is of this exhaustive and exclusive kind, and our inferences or calculations are thus often thrown out.

It will be better to argue in the concrete than in the abstract; and I shall therefore try to sketch an outline of the course which it seems to me that events may have taken on the supposition that the Eastern text of the decree is correct and that such a decree was really drawn up and issued very much in the way described in the Acts. I leave it an open question whether St. Luke himself gave its form to the decree or had access to some copy of the original document. It seems to me paradoxical to hold, with Seeberg (op. cit. pp. 85—92), that Peter's speech and the discussion at the Council generally rests on good authority but that the decree is a fiction. It would be easier to verify the decree than the speeches, and St. Luke when in Palestine in the company of St. Paul would have had no difficulty in verifying it. I merely leave this for the

present as a possibility. We need first to try to grasp the situation as a whole.

The dominating point in this, the real gist of the controversy, is the question as to the relation of Jew and Gentile when the Gentile becomes a Christian. On what terms are they to mix together in common social and religious intercourse?

We have to realize at the outset that anything like free intercourse and free communion is opposed to all the instincts and habits of the Jew. He had to overcome those instincts, and to waive those habits, before he could really welcome the Gentile as a brother in the faith. We are ourselves on the side of the Gentile; we take our stand on the principle of Mark VII, and look back impatiently at all those distinctions of clean and unclean as though they ought never to have existed. With the Jew it was very different. He had been brought up in them from childhood, and they had become almost a second nature. The inherited usage of centuries had generated in him a kind of physical distaste. He could not sit at table with one who simply ignored all the things about which he was so punctilious. We are to think not so much of intellectual scruples as of the sort of physical shrinking which civilized people would experience at some gross breach of cleanliness or good manners.

Another point that we have to realize is that these scruples took varied forms, and were felt some more and some less strongly in degree. There was a constant tendency among the Rabbis to lengthen the chain of prohibitions, but on the other hand those who were thrown much in company with Gentiles would have had their angles rather worn down. Some things stood out as more „indispensable“ (τὰ ἐπάναγκες) than the rest; especially all that was connected with the root-principle of the Mosaic Law — which was indeed older than the Law of Moses (Gen. IX, 4) — the avoidance of blood. The avoidance of „things strangled“ is only a special case of this. It is almost superfluous to look for examples: where the application of a principle lay so near at hand, it was sure to be made. Besides, as we have seen, the decree itself, even if the reading were wrong, would be sufficient evidence for it; these are not

the sort of things that busy-bodies go out of their way needlessly to invent.

There is indeed ample evidence, as may be seen both from Resch and from A. Seeberg, as to the variety of practice spoken of above. We may gather from the Didache (VI, 3) that the rule in practice was, Be as careful — i. e. in regard to intercourse, as considerate — as you can.

Of the Jewish scruples St. James was the natural spokesman. If we may believe tradition, he was himself a rigorist even of an extreme kind (Eus. II 23). But he was also a sincere Christian; and it was one thing to take the full „yoke of the law" upon himself, and another thing to impose it upon others. He singled out the points on which he laid most stress, and embodied them in the decree. I do not doubt that St. James took the initiative in all this; St. Peter and St. Paul were just consenting parties. It is probable enough that St. Paul gave what was really a careless consent; he was indifferent to such matters, but at least he would not stand in the way of an agreement that made for peace.

What lends especial verisimilitude to the whole arrangement is that it was possible and natural just at the time to which it is referred in the Acts, and not earlier or except for a few years later (cf. Acts XXI, 18—26). Before the occasion for the decree (Acts XV, 1 ff.) the question of the Gentile converts had been in no way pressing. From the time when St. James was murdered and the Church of Jerusalem had taken flight to Pella, Jewish Christianity had no longer an influential centre which held the casting vote on all matters of Church order. Indeed from the Council onwards the Mother Church had been losing every year in relative importance; with the death of St. James and break up of the local Church on the outbreak of war it dropped suddenly to little above zero. There must have been few Churches left where the balance of Jew and Gentile was so nearly even, or where the Jewish minority retained so much of its old precedence that it had to be greatly considered. The decree was only addressed in the first instance to a limited area; and I can well believe that it

soon fell into comparative disuse even within that area. It is true that, as we read it in the Acts, the decree has the appearance of a very authoritative document. Something of this appearance may be due to a mistaken estimate on the part of St. Luke himself. I am quite prepared to admit this so far as it may be right to do so. I am prepared for the proof — though I am by no means clear that it has yet been proved — that St. Luke gave its shape to the decree as we have it, drawing only upon oral tradition. But, even so, we are apt to read into it rather more than it really means. I have no doubt that the hand which drafted it in the first instance was the hand of James. For one besides who gave an active consent to it I suspect that there were not a few others — at least St. Paul and most of his party — whose consent was only passive. „It seemed good to the Holy Ghost and to us" is no doubt a high sounding phrase: I suspect it means that there were prophets in the assembly, who had played some part as such in its deliberations. For the moment the decree had a real significance; it meant a united Christendom, instead of a disunited. I can well believe that Judas and Silas were zealous to communicate it, and that, where there had been heartburnings before, it was received with relief and joy. Many an official document has had a temporary success of this kind, which the course of events has soon caused to become a dead letter. That was really the fate of the decree. The tide of events ebbed away from it, and it was left on the beach stranded and lifeless — lifeless at least for the larger half of the Church, for that Gentile Church which soon began to advance by leaps and bounds.

Two questions remain in detail. The first is as to the relation of the decree to the scene at Antioch described in Gal. II, 11 ff. There is a prima facie difficulty in harmonizing what is said about this scene in Galatians with the assumption that there could be anything to prevent St. Peter from eating with Gentiles, supposing that the terms of the decree were observed.

The completest answer would be supplied by the view of

Augustine, Schneckenburger, Zahn (Galaterbrief p. 110 ff., N. kirchl. Ztschr. 1894, pp. 435 ff.), and — independently of all these — C. H. Turner (art. „Chronology of N. T.“ in Hastings DB. I, 424), that the scene at Antioch preceded, instead of following, the Council of Jerusalem. If we could suppose this, the whole course of the history would run more smoothly. As Mr. Turner points out, the emissaries of James (Gal. II, 12) would be happily identified with the „certain men . . from Judaea“ of Acts XV, 1; and, as Zahn has shown, the conduct both of these people and of Peter would be more intelligible. On the common view it seems as much out of keeping with the compact previously mentioned in Galatians as with the decree in the Acts. On the other hand, there is really no note of time in Galatians to make the dispute at Antioch necessarily follow the Council. St. Paul might quite well be „harking back“ in memory to an incident that occurred before he went up to Jerusalem.

I confess that to me this solution is so attractive as to seem almost probable. I certainly do not think that in any case it can be excluded. There is nothing to make the sequence in Galatians stringently a sequence of time. But if the events are to be taken in the order in which they stand, still I cannot think that the few summary sentences in Galatians really negative the historical character of the decree. The line drawn in the decree is a fine one, and yet practice and sentiment are subtler than theory and precept. We are too ignorant of the circumstances to be justified in saying that no question could arise which the decree would not cover. Allowance must be made for long habit and prejudice over and above anything that could be set down in black and white. Where stubborn Gentile met stubborn Jew relations would not adjust themselves all at once; and the mediator who is in the midst between strong partisans may easily be blown first to one side and then to the other.

As to any further difficulty from St. Paul's treatment of meats offered in sacrifice to idols in 1 Corinthians, I confess that I think little of it. We must remember what manner of man St. Paul was. We must think of him as he paints him-

self for us in the first chapter of Galatians. He prides himself on his independence, and we cannot doubt that he was independent to a fault. Taken with the whole of its context I cannot think that I have gone too far in describing his consent to the decree as a passive consent. What it amounted to was that he would not fight the points at issue with convinced Jews where they had a claim to be considered. He could upon occasion, as he himself tells us, become a Jew to the Jews (1. Cor. IX, 20). But the decree, we may be sure, made no impression upon his mind. It „contributed nothing" to his Gospel. It was no outcome of his religious principles. It was just a practical concordat, valid in certain specified regions and under certain definite conditions. But when he was altogether outside these (so to speak) upon his own hearth, among his own converts, he dealt with them by his own methods, and without any thought of the authorities at Jerusalem. My reply to those who are so quick to find „contradictions" is that they think of St. Paul too much as an abstract writer of letters and founder of churches, and not enough as a living man.

It is just because Harnack is not as a rule one of those who do this, because as a rule he has shown himself superior to those who demand a pedantic uniformity, that I have hopes that he may see his way to combine his old view as to the text of Acts XV. 20, 29 with his newer view as to the historical value of the chapter to which these verses belong. I cannot think that the Western text of these verses or of Acts XXI, 25 is right, and yet I feel under no necessity to conclude either that the Council of Jerusalem was not really held or that the decree ascribed to it was not really passed.

This is the main substance of what I have to offer to those who have honoured me with the invitation to contribute to this volume. But before I close I would ask leave to add a few remarks on the last paragraph which Harnack has appended to his treatise. He has finished the detailed investigation in which he has been engaged, and he turns round to those on whose side he feels that he has been for the most part arguing — broadly speaking, I might say, the party represented in this

volume. He mentions in particular, as it was natural that he should mention, four names, Blass, Ramsay, Weiss and Zahn. He admits frankly that his own conclusions not only approximate to, but to a large extent coincide with, theirs. But at the same time he goes on to guard himself, with no less frankness, against being supposed to agree with them further than he does. We are left to infer that the agreement is more or less accidental and upon the surface, while the differences are in principle. He instances more particularly the question of miracle, and he goes on to pass some rather trenchant criticisms upon those whom he has mentioned.

Now I will take upon myself to say that we in England — not all, but a rather large proportion of the accredited teachers of theology in the Universities — are in the main with those in whose company I am writing, and against Harnack, in this matter. I should say perhaps, not so much against Harnack as against the school for which he speaks in this paragraph — for I gladly recognize that Harnack himself is nearer to us, and less committed to the shibboleths of the school, than many others. But, if I may venture to interpret the thoughts of the English contingent, it would be to some such effect as this. I conceive that the chief difference which separates us from our opponents is that we are more conscious of tentativeness both in our methods and in our conclusions, especially upon the highest matters. We count not ourselves to have attained; we do not wish to speak in a dogmatic or ex cathedra tone. We are well aware, and we never cease to be aware, that there lies before us a great expanse of mystery which we are doing our very best to explore, but which we believe can only be explored by slow degrees; and in the meantime we do not like to lay down sweeping propositions which we feel would only check and hamper us in our explorations.

I will illustrate my meaning by two points in this paragraph of Harnack's. Among those from whom he thinks himself divided is my countryman Sir W. M. Ramsay; and he is divided from him, because he places „his living apprehension and his great learning at the service of a method which seeks to squeeze

out of the sources more than they really contain". My friend Ramsay is a strong man, and like other strong men he takes a line of his own; I would rather speak, not so much for him as for my own understanding of him. I confess that to me too he seems sometimes to be a little too much of a rigorist, to insist rather too much upon the negative, as well as upon the positive, side of his own contentions; I am inclined to think that he has done this in regard to some aspects of the larger question a part of which I have been discussing, the Apostolic Council. I discount this somewhat, because I take it to be only the natural expression of a strong grasp and strong conviction. But for myself I do not suppose, and I doubt if Ramsay for his part supposes, that all his constructions will be taken absolutely au pied de la lettre. He knows that he is going beyond his evidence and that his construction cannot be verified in every part. In regions of history where materials are scanty and positive proof often unattainable, it is frequently necessary to eke out results by the help of the historical imagination. Sir W. M. Ramsay is gifted beyond most of us with this form of imagination, and he possesses the best basis for it in a profound knowledge of ancient life. I should therefore — again speaking for myself — be very unwilling to deprecate his excursions into the imaginative field. He has taught us in England by the way a vast amount that we have been exceedingly glad to learn; indeed he has helped us, more than any one else, to understand what a living apprehension of ancient life means.

The other difference on which I will touch is still more comprehensive. We are told that some of us — I venture to say „us", because I am heart and soul with those who come under the criticism — „are dependent upon presuppositions in regard to the Canon of the New Testament, some upon the conviction that miracles have really happened, and some on both at once". I should like to go into these charges at length and in detail, because it is only in detail that a proper understanding can be arrived at in regard to them. I myself firmly believe that there is something sui generis in the New Testament; I believe that the Inspiration of the Bible is a real thing,

and not a mere fiction; and yet I think that on this head I could come to terms with Prof. Harnack if I had time. I should not be quite so confident on the subject of miracles; but if the objection to them were presented in the positive form that the universe is governed by general laws, I should cordially agree. What I really demur to is the use that is often made of such sweeping propositions as that "miracles do not happen", to foreclose questions that ought not to be foreclosed but diligently and patiently examined. I should like, if I may, to quote in regard to this an admirable passage in Dr. Zahn's recent commentary on the Fourth Gospel (p. 39):

„Die sehr begreifliche, für so viele unüberwindliche Abneigung gegen die Anerkennung der geschichtlichen Wirklichkeit von Ereignissen, wie sie II, 1—11; VI, 1—21; XI, 1—44; XX, 1—29 erzählt sind, sollte für den kritischen Literarhistoriker endlich doch aufhören, als ausreichender Grund für die Behauptung zu gelten, dass ein Jünger Jesu das 4. Ev. nicht geschrieben haben könne. Denn wer das so begründete Urteil über dieses eine Buch aufrecht erhalten will, muss konsequenterweise verneinen, was doch nicht zu leugnen ist, dass dieselben oder doch ganz gleichartige Geschichten zu Lebzeiten von mehr als einem der zwölf Apostel und leiblichen Brüder Jesu und von Hunderten seiner Jünger (1. Kr. XV, 6), also auch nicht ohne deren zustimmendes Zeugnis in allen Christengemeinden erzählt und geglaubt worden sind. Er müsste aus dem gleichen Grunde auch bestreiten, dass Paulus die Briefe an die Römer und Korinther geschrieben habe, in welchem er versichert, dass er wie die anderen Apostel in seinem Berufsleben Ereignisse erlebt habe und durch sie auch vor seinen Gegnern als Apostel legitimiert worden sei, welche er nicht nur Zeichen und Krafttaten, sondern auch portenta und prodigia (τέρατα) nennt, 2. Kr. XII, 12; Rm. 15. 19 cf. Hb. II, 4; Jo. IV, 48. Wem sein geschichtlich gebildeter Geschmack solche literarische Machtsprüche verbietet, ohne dass er sich den unbegrenzten Wunderglauben Jesu und seiner ersten Gemeinde (Mr. IX, 23; XI, 22f.; 1. Kr. XIII, 2) aneignen könnte, muss alles Ernstes versuchen, sich und anderen begreiflich zu machen, wie diese wundergläubige Betrachtung selbsterlebter Ereignisse entstehen könnte. Nur vermenge man diese schwierige Aufgabe nicht mit den Aufgaben der literarischen Kritik".

I cannot think that, even from Harnack's point of view, a statement like this is open to any reasonable exception. If it is carefully weighed, I think it will show how easily conservative scholars may be credited with opinions that do not at all do justice to them. It certainly does not bear out the impression of its author which Harnack's criticism would seem to convey. For my own part I must needs think his cautious self-restrained methods far better than the hasty dogmatism ("Machtsprüche") which — as on this question of miracle — is so ready to cut the knots that it cannot untie. I do not really identify Harnack with this kind of haste, though he does sometimes come near it. His recent work, more particularly, has been on such excellent lines that I should like to think of him as an ally, even though he does not allow himself to be called one.

Zum dogmatischen Verständnis der Trinitätslehre.

Von

Reinhold Seeberg.

Vor nunmehr einundvierzig Jahren hat Theodor Zahn seine Erstlingsarbeit über „Marcellus von Ancyra“ (1867) veröffentlicht. Nur wenige unter den dogmengeschichtlichen Monographien des letzten Menschenalters können sich hinsichtlich der Sicherheit der Erkenntnis und der Kraft der Konzeption mit dieser Erstlingsschrift vergleichen; noch heute wird ihr allseitig ein Ehrenplatz in unserer patristischen Literatur eingeräumt. In diesem Werk hat Zahn den trinitarischen Gedanken eines der merkwürdigsten Theologen der alten Kirche zur Darstellung gebracht und ihre Eigenart mit Erfolg gegen den Vorwurf der Häresie verteidigt, und er hat uns tiefe Blicke in die gesamte Entwicklung des trinitarischen Gedankens in der alten Kirche tun lassen. Die neuen Gesichtspunkte, die Zahn erschlossen hat, sind seither oft geprüft worden und haben in allem wesentlichen die Probe bestanden. Zahns Arbeit ist nicht nur für die Dogmengeschichte von massgebender Bedeutung gewesen, sondern sie hat auch auf die Dogmatiker, die ernsthaft bemüht sind, aus der Geschichte zu lernen, anregend und befreiend gewirkt. — So möge der verehrte Mann es sich gefallen lassen, durch den Festgruss, den auch diese Zeilen ihm bringen wollen, an die Probleme, die ihn in seinem Erstlingswerk beschäftigt haben, wieder erinnert zu werden. Jeder gibt, wie er es hat. „Es sind mancherlei Gaben, aber es ist ein Geist.“

1.

Die überlieferte orthodoxe Trinitätslehre stellt ein kompliziertes Gefüge von Sätzen dar, die an drei leitenden Gesichtspunkten orientiert sind. Erstens handelt es sich darum, die Einheit Gottes im strengen Sinn festzuhalten. Das geschieht durch den Gedanken, dass alle Wirkungen Gottes oder die Offen-

barung den schlechthin einen Gott zum Subjekt haben: Opera ad extra indivisa sunt. Zweitens wird eine Dreiheit von Hypostasen konstatiert, indem ihre Besonderheit durch die sogenannten Propositiones personales festgestellt wird. Drittens werden diese Hypostasen durch den Gedanken der gegenseitigen Abhängigkeit als Einheit nachgewiesen. Und zwar beruht diese Einheit gerade auf den differenten Opera ad intra — sie sind bekanntlich divisa —, d. h. sofern der Vater den Sohn zeugt und Vater und Sohn den Geist hauchen, besteht zwischen den drei Hypostasen die Homousie. Anderseits soll die Einheit auch durch die wechselseitige περιχώρησις der Hypostasen erwiesen werden. — Der erste dieser Sätze soll erfahrungsmässig sicher sein, der zweite wird auf die biblische Autorität gestützt, der dritte stellt ein wissenschaftliches Problem dar. Es wird daraus verständlich, dass das Nachdenken sich auf den dritten Satz konzentriert hat. Die Frage, wie eins drei und drei eins sein kann, ist immer wieder als Kern des Trinitätsproblems empfunden worden. Die mannigfachen Analogien, durch die man das angesetzte Verhältnis erläutern wollte, sind bekannt. Am bedeutsamsten und geschichtlich wirkungsreichsten sind die augustinischen Gedanken geworden. Wie in dem Gedanken- oder Liebesakt das denkende oder liebende Subjekt und das gedachte oder geliebte Objekt und ihre Verbindung etwa in dem Gedanken oder der Liebe drei Grössen und doch eine Einheit darstellen, so sei es auch in Gott.

An dieses Gedankengefüge ist von altersher ein ungeheurer Scharfsinn gewandt worden, und das Tiefste, was menschliche Erkenntnis gefunden hat, ist in seinen Dienst gestellt worden; man denke nur an Augustin oder die grossen Scholastiker. Trotzdem wird niemand heute behaupten wollen, dass diese Konstruktion der kritischen Prüfung standhält. Zunächst unterliegt die ganze Konstruktion den schwersten erkennistheoretischen Bedenken. Es ist nämlich klar, dass für den ganzen Aufbau die naive platonische Erkenntnislehre in Anwendung kommt, d. h. die Gedanken, die an einem Ding entstehen, sind Ausdruck des Wesens des Dinges. Nun folgen wir aber einer anderen Erkenntnistheorie, indem wir annehmen, dass wir von einem Ding keine andere Erkenntnis zu erlangen vermögen als

die, dass es das in seinen Wirkungen Wirksame ist. Das heisst, theologisch ausgedrückt, dass wir Gottes Wesen lediglich in den Wirkungen der Offenbarung zu erkennen vermögen. Legt man diesen Massstab an die überlieferte Trinitätslehre an, so sind alle jene Sätze über das der Trinität immanente Geschehen, wie die ewige Zeugung des Sohnes, der Hervorgang des Geistes und die hierdurch bedingten Aussagen von den Characteres hypostatici, nichts anderes als Hypothesen, oder da diese Hypothesen der Anknüpfung an irgendwelche deutliche und wirkliche Tatsachen entbehren, haben wir es mit blosser Begriffsmythologie zu tun. Dem trinitarischen Glauben wird hierdurch natürlich in keiner Weise präjudiziert, sondern unsere Kritik wendet sich bloss wider eine besondere wissenschaftliche Bearbeitung dieses Glaubens, wie das etwa schon Marcell von Ancyra getan hat.

Die Richtigkeit dieser Kritik bestätigt sich an zwei Beobachtungen. Einmal hat man in der Geschichte des Dogmas immer wieder, trotz der These von der absoluten Einheit des göttlichen Wirkens nach aussen, das Bedürfnis empfunden, die Eigentümlichkeit der Hypostasen nicht nach ihrem innertrinitarischen Verhältnis sondern nach ihren Wirkungen in der Welt zu bestimmen. Sodann aber hat der Gedanke, dass man in der konkreten Wirklichkeit nur ein schlechthin einheitliches Wirken Gottes wahrnehmen könne, indem das eigentlich Trinitarische sich nur in dem immanenten Leben der Gottheit abspiele, fraglos mit beigetragen zu einem praktischen Unitarismus und zur Kennzeichnung des trinitarischen Gedankens als einer mehr oder minder obsoleten Schulformel. Wir lernen daraus, dass der trinitarische Gedanke, wenn er erhalten werden soll, jedenfalls einer anderen theoretischen Begründung als der alten bedarf.

Zu den erkenntnistheoretischen Bedenken gesellt sich die Beobachtung des unbiblischen „schriftlosen" Charakters dieser Theorie. Nun ist ja ein biblischer Purismus, der nur die Aneinanderreihung biblischer Formeln in der Dogmatik gestatten will, nicht durchführbar in einer systematischen Disziplin; aber es ist anderseits auch klar, dass, indem die christliche Erkenntnis in der Offenbarung wurzelt, es ihr nicht zur Empfehlung gereicht, auf einem Missverständnis der Offenbarungswahrheit aufgebaut zu sein. So liegt es aber, wenn Stellen, wo

der Begriff „Sohn Gottes" historisch vertreten ist, in metaphysischem Sinn gedeutet werden und dann eine metaphysische „Zeugung" hinzukonstruiert wird, oder der „Hervorgang" des Geistes zum Exponenten metaphysischer Eigenart des heiligen Geistes verwandt wird. Alle diese und ähnliche Spekulationen geben nicht Offenbarungswahrheiten wieder, sondern stellen ein blosses Spiel der Phantasie dar.

Endlich aber erklären die verschiedenen „Erklärungen" der Trinität in Wirklichkeit nichts. Sie laufen nämlich immer auf den Gedanken hinaus, dass unter bestimmten Umständen ein Ding auch als Dreiheit gedacht werden kann. Dies ist eigentlich nur eine Trivialität. Aber das Schlimme dabei ist, dass durch diese Versuche das Problem in der Regel völlig verschoben wird. Es handelt sich nämlich darum, ein dreifaches Personleben als Einheit zu verstehen, während hier, unter dem Druck des Schemas zeugender Vater und gezeugter Sohn, die zweite Hypostase rein als Objekt oder Produkt behandelt wird, die dritte aber nicht einmal als selbständige Existenz, sondern nur als blosse Relation zu stehen kommt. Man könnte auf einem dieser Wege die Einheit Gottes mit der Welt (Gott denkt oder liebt die Welt usw.) genau ebenso beweisen, wie etwa von jedem persönlichen Wesen die Trinität zur Aussage gelangen könnte. Letzteres zeigt besonders Franks Formel, nach der die Trinität ein Setzendes, ein Gesetztes und in dieser Einheit eben die eine Person sein soll. Es ist klar, dass dies von jedem Menschen ebenso gilt, und dass die Formel also nicht zur Klärung, sondern zur Verdunklung des Problems gereicht.

2.

Der sicherste Ausgangspunkt für unsere Erörterung des trinitarischen Problems liegt im Neuen Testament und in der Bestätigung seines Zeugnisses durch die Glaubenserfahrung der christlichen Gemeinde vor. Hierüber werden wir uns also zunächst, wenn auch nur in aller Kürze, zu verständigen haben.

Dass die triadische Formel seit der Auferstehung Christi in der christlichen Gemeinde gang und gäbe gewesen ist, scheint mir eine der sichersten Tatsachen der neutestamentlichen Geschichte zu sein. Nicht nur, dass sie ausdrücklich angeführt

wird (Matth. 28, 19, 2. Kor. 13, 13) — als Taufformel diente sie damals noch nicht —, beweist dies, sondern mehr noch, dass sie in mannigfachen Anklängen und Anspielungen sich durch die meisten neutestamentlichen Schriften hinzieht. Wenn man an Gott in dem vollen Umfang seines Wesens und seiner Offenbarung dachte oder des Menschen Beziehungen zu dem offenbaren Gott ausdrücken wollte, so griff man immer wieder zu der triadischen Formel, wie eine Analyse der betreffenden Stellen zeigt. Wollte man etwa den Gedanken ausdrücken, dass die Gesamtheit der Charismen von Gott herstamme, so verfiel man ganz von selbst auf die Bezeichnung der Gottheit als Geist, Herr und Gott (1. Kor. 12, 4—6). Sollte gesagt werden, dass bei dem Taufvorgang alle Gaben Gottes mitgeteilt werden, so sprach man von der Rechtfertigung in dem Namen Christi (der „Name" wird angeführt, weil auf ihn getauft wurde) und von der Heiligung im Geist Gottes (1. Kor. 6, 11)[1]. Und galt es die ungeteilte Hingabe an Gott zu bezeichnen, so wusste man, dass man im Geist zueinander reden soll, dem Herrn singend und in seinem Namen Gott und dem Vater dankend (Eph. 5, 19. 20). Oder der berufene Christ hat teil an dem einen Herrn, dem einen Gott und Vater und erhält die Gabe Christi oder den Geist (Eph. 4, 6. 7). Die Christen sind erwählt nach Gottes Voraussicht in Heiligung des Geistes und zur Besprengung und zum Gehorsam des Blutes Jesu Christi (1. Petr. 1, 2). Sie beten im Geist, sie bewahren sich in der Liebe Gottes und erwarten das Erbarmen Christi (Jud. 20. 21). Christus ist der Eckstein des Baues der Kirche, der durch Geist eine Behausung Gottes wird (Eph. 2, 20—22). Ein Geisthaus ist es, in dem geistliche Opfer dargebracht werden, die durch Christus Gott wohlgefällig sind (1. Petr. 2, 5). Die Gnade Gottes machte Paulus zum Diener Christi, und als solcher macht er die Heidenschaft zu einem Opfer, das geheiligt ist im heiligen Geist (Röm. 15, 16). Er ermahnt durch den Herrn Jesum Christum und durch die Liebe des Geistes, ihm beizustehen durch Gebet zu Gott (Röm. 15, 30). Wer den Sohn Gottes mit Füssen tritt und den Geis

---

[1] Vgl. Alfred Seeberg, der Katechismus der Urchristenheit 1903, S. 237.

schmäht, der fällt in die Hände des richtenden Gottes (Hebr. 10, 29. 31). Und soll gesagt werden, was der findet, der in den Himmel kommt, so ist es das neue Jerusalem (das ist der Geist, s. unten), der Richter Gott und Christus der Mittler des neuen Bundes (Hebr. 12, 22—24).

Diese Stellen[1]) mögen genügen, um zu beweisen, dass die Darstellung der letzten Verkündigung Christi unter den Gesichtspunkten der Sündenvergebung in Christi Namen und der Erwartung der Gabe Gottes (d. i. des Geistes), wie sie Lukas (24, 46—49) und knapp zusammenfassend Matthäus (28, 19) vortragen[2]), Grundlage einer Gottesanschauung geworden ist, die sich in der Formel Vater oder Gott, Christus, Herr oder Sohn und heiliger Geist darstellt. Weit entfernt davon, dass die triadische Idee ein Produkt platonisierender Reflexionen ist, ist sie vielmehr ein Grundbestandteil des ältesten Christentums gewesen, wie auch aus den apostolischen Vätern erwiesen werden kann[3]).

Neben dem einen Gott und Vater (Eph. 4, 6. Röm. 11, 36 1. Kor. 15, 28) stehen Christus und der heilige Geist. Der Christus, an den dabei gedacht wird, ist aber nicht der Mensch Jesus als solcher, sondern es ist der Herr, der der Geist ist (2. Kor. 3, 17 cf. 1. Kor. 1, 24; 6, 17; 15, 45. 1. Petr. 4, 14). Er trägt den Herrnnamen des alttestamentlichen Bundesgottes (Phil. 2, 9. 1. Kor. 2, 16. Röm. 10, 13), er ist Gott und wird so genannt (Joh. 1, 1. 18; 20, 28. Röm. 9, 5. Tit. 2, 13. 2. Thess. 1, 12. 2. Petr. 1, 1. Jud 4. 1. Joh. 5, 20. Eph. 5, 5). Daher sind die Christen Anrufer seines Namens (1. Kor. 1, 2; cf. Act. 9, 14. 21) und wenden sich in allen Lagen betend an ihn (Act. 7, 59. 2. Kor. 12, 8. 1. Kor. 16, 22. Röm.

---

[1]) Ausser den angeführten Stellen seien noch folgende notiert: Joh. 14, 15—17. 26; 15, 26; 16, 13—16. Eph. 1, 3—14. 2. Thess. 2, 13—15. Tit. 3, 4 ff. 1. Petr. 4, 13 f. Offenb. 1. 4; 3, 12; 21, 2 cf. 9. Vgl. im übrigen die eingehende Erörterung unserer Frage von O. Moe, „De trinitariske Formler og forbindelser i de apostoliske breve, deres betyning og deres oprindelse“ in der Norsk theolog. tidskrift 1902, S. 53 ff. 113 ff.

[2]) Vgl. hierzu den Aufsatz Evangel. XL dierum in m. Buch „Aus Religion und Geschichte“ I (1906), S. 42 ff.

[3]) S. meine Dogmengesch. I², 110 f.

10, 12 14. Phil. 2, 10. Apok. 22, 20)[1]). Aber dies alles ist bedingt von dem einen Grundgedanken, dass nämlich Christus der Geist ist. Der Geist oder die Fülle der Gottheit (Kol. 2, 9) war in den Menschen Jesus eingegangen und hatte ihm Inhalt und Wesen gegeben (z. B. Matth. 3, 16 f. Röm. 1, 4. Joh. 3, 34). Als dieser Geist lebt und wirkt nun der auferstandene Christus; auf die christologischen Fragen im genaueren Sinn einzugehen, haben wir hier keinen Anlass. Gottes Geist ist im biblischen Sinn Gottes wirksame Gegenwart. Geist ist Kraft und Energie. Sofern diese Energie aber eine geistige ist, könnten wir in unserer Sprechweise sehr wohl sagen, dass Geist Willen ist. Die wirksame Energie Gottes, die schon bei der Schöpfung gegenwärtig war (Joh. 1, 3. Hebr. 1, 2. Kol. 1, 16 ff.), und die nun die Welt durchdringt und als Haupt der Kirche diese leitet und eine neue Menschheit schafft (Eph. 1, 22; 2, 14 ff. Kol. 1, 13—19; 3, 11) — das ist Christus der Geistherr, im Sinn der triadischen Formel; er in uns (2. Kor 13, 3. 5) und wir in ihm (Röm. 8, 1. 1. Kor. 4, 15; 6, 17. Gal. 3, 27). Sofern nun aber dieser Geist mit dem geschichtlichen Jesus irgendwie eins geworden ist, ist dieser Sohn Gottes. Dies Prädikat haftet an sich am Menschen Jesus; aber man versteht, wie es auch zur Bezeichnung der Gesamtperson dienen und später dann gradezu, im Unterschied zum ‚Menschensohn', zur Bezeichnung des göttlichen Geistwesens Christus hat werden können.

Doch neben dem himmlischen Herrn steht als ein anderer der heilige Geist oder der „andere Paraklet" (Joh. 14, 26; 15, 26; 16, 8. 13—15). Es ist Gottes wie auch Christi Geist (Röm. 8, 9. 10. Gal. 4, 6. Phil. 1, 19). Eigentümlich ist es nun, dass der Geist auch weiblich gedacht wird als die Braut oder das Weib Christi (Apok. 21, 2. 9. Vgl. 2 Clem. 14, Helkesai bei Hippolyt. Refut. IX, 13)[2]). Dadurch soll er aber als die heilige Stadt oder das obere Jerusalem, als die eigentliche Kirche gekennzeichnet werden (Apok. 21, 9. 10; 22, 17. Eph. 5, 23 f. Gal. 4, 26. 29). Daher tritt dann neben Gott und Christus als

[1]) Vgl. den lehrreichen Vortrag von Th. Zahn, die Anbetung Jesu in seinen „Skizzen aus dem Leben der alten Kirche" [2] S. 271 ff.

[2]) Genaueres in meiner DG. I[2], 111 f. 96.

drittes Glied der Trias, das neue Jerusalem (Hebr. 12, 22 f.), und neben Gottes und Christi Namen steht der Name der Stadt Gottes (Apok. 3, 12). Die Stadt ist eben nach antiker Auffassung die Mutter ihrer Kinder, oder, wie Paulus die Sache einmal wendet, das obere Jerusalem, unser aller Mutter, ist die neue διαθήκη, d. h. die neue Ordnung, die Freiheit wirkt (Gal. 4, 24—26)[1]. Diese Gedanken sind von Wichtigkeit, denn sie zeigen — wie der „andere Paraklet" und die triadische Formel — deutlich, dass man den heiligen Geist als ein anderes Wesen neben Christo ‚dem Geist' angesehen hat, sodann aber, dass man auch ihn bei Gott und Christo im Himmel wirksam sich vorstellte. Die Vorstellung wird also die sein: im Himmel präexistiert das wirksame Urbild der Kirche, aus dem die Kräfte hervorgehen, die in den Menschen auf Erden wirksam werden und dadurch die Kirche konkret realisieren (vgl. Henoch 38, 1). Die neue Verfassung samt dem Gemeinwesen (Phil. 3, 20), das sie herstellt, d. h. den Erwählten Gottes, präexistiert also im Himmel; aber dies ist als Urbild wirksame göttliche Kraft, die hienieden realisiert, was oben vorherbestimmt ist. Was unten geschieht, ist Abbild und Produkt dessen, was oben von Gottes Willen verwirklicht ist. — Dabei ist noch zu erwähnen, dass der Geist auch pluralisch gedacht wird, so stellt die Apokalypse (1, 4) in der triadischen Formel zwischen Gott und Christus die sieben Geister an Gottes Thron (vgl. Jes. 11, 2 ff.), und Paulus spricht, trotz der Betonung der Einheit des Geistes (1. Kor. 12, 4) von πνεύματα (1. Kor. 14, 12. 32; 12, 10 cf. Apok. 22, 6). Damit soll nur gesagt werden, dass sich der eine göttliche Geist in einer Mannigfaltigkeit von Wirkungen offenbart. Auch bei Hermas sind die zwölf Jungfrauen, die an dem Bau der Kirche tätig sind, „heilige Geister" oder „Kräfte des Sohnes Gottes" (Sim. IX, 13, 2).

Der Geist Gottes setzt das an den einzelnen Personen allmählich durch, was Christus in das Menschengeschlecht eingeführt hat, so dass in ihm Christus selbst kommt und wirkt (Joh. 14, 18 f.; 16, 8—11. 12 ff.). Ausser in der Mitteilung der Charismen wird er also vor allem wirksam in der Predigt des

[1] Vgl. Zahn z. d. St.

Evangeliums als göttliche Kraft (1. Kor. 2, 4. Röm. 1, 16. 1. Thess. 1, 5 f. Eph. 6, 17). Und eben diese Wirkung des Geistes ist es, die das Wort der Predigt zum Wort Gottes macht (1. Thess. 2, 13 verglichen mit 1, 5 f.). Dass auch der heilige Geist als Betätigung, Energie oder Wille vorzustellen ist, ist nach seinem Namen unfraglich. Aber hier erhebt sich nun die Frage, wie denn Christus der Geist und der heilige Geist zu unterscheiden sind, und die Frage wird um so dringlicher, als bekanntlich auch der Vater Geist ist (Joh. 4, 24 cf. Jes. 31, 3). Ohne dass das neue Testament scharfe systematische Grenzlinien böte, ist doch im allgemeinen die Unterscheidung ziemlich einfach zu finden. Wie überhaupt der Umfang und die Eigenart geistiger Energie in ihren Wirkungen erkennbar werden, so auch auf unserm Gebiet. Gott im Sinn des Vaters hat das gesamte Sein und Werden zum Objekt und Effekt seines Wirkens, Christus übt als der Herr die die neue Verfassung durchführende göttliche Erlösungsherrschaft im Menschengeschlecht aus. Indem er dadurch das durch die alttestamentliche Weissagung (Jer. 31, 31 ff.) fixierte Ziel der Menschheitsgeschichte realisiert, darf als das Gebiet seines Wirkens die Geschichte bezeichnet werden, und zwar so, dass er die Kirche schafft und leitet. Hingegen richten sich die Wirkungen des Geistes auf die einzelnen Personen, die zu Christus und in das von ihm beherrschte geschichtliche Gemeinwesen gebracht und in ihm erhalten werden. Wenn man von hier aus die angeführten einzelnen Züge des göttlichen Wirkens in der Welt überschaut, so zeigt sich, dass sie sich allesamt dem festgestellten Schema einfach einfügen lassen[1]).

---

[1]) Die Frage, ob und wie die jüdische Anschauung von den „Mittelwesen" (s. Weber, Syst. d. altsynag. paläst. Theol. 1880, S. 172 ff. Holtzmann, Lehrbuch der neutest. Theol. I, 57 ff.) auf den trinitarischen Gedanken im N. T. gewirkt habe, ist m. W. bisher nicht speziell untersucht worden, die Voraussetzung dabei wäre die chronologische Fixierung der Entwicklung der jüdischen Auffassung. So viel ich urteilen kann, würde sich bei einer derartigen Arbeit herausstellen, dass die religiösen Motive der jüdischen Mittelwesentheorie und der urchristlichen triadischen Anschauung nichts miteinander gemein haben, indem die absolute Transcendenz Gottes, die jener Theorie zugrunde liegt, dem urchristlichen Empfinden fremd war. Dagegen werden die formalen Ausprägungen der tria-

3.

Dies Schema bewährt sich aber auch an der Beobachtung der religiösen Erfahrung, die die Christenheit an der Verkündigung des dreifaltigen Gottes andauernd gewinnt. Immer wieder bestätigt sich dem religiösen Erleben der Gedanke, dass Gott als Vater der allwaltende Geist ist, aus dem, durch den und zu dem alle Dinge sind (Röm. 11, 36). Und immer neu ist die Empfindung, dass Christus die neue Ordnung der Versöhnung in der Geschichte realisiert hat und die Menschheit durch seine geistige Herrschaft ihr unterwirft. Nicht minder aber ist das Bewusstsein rege, dass in der Verkündigung von Gott und Christus die Kraft des heiligen Geistes an den Herzen wirksam wird. Diese Gedanken werden uns aber erst dadurch ganz verständlich, dass wir sie zu dem Sündenbewusstsein in Beziehung bringen. Wir stehen in schuldhaftem Widerspruch zu dem Allherrn, und es werden uns dadurch alle Beziehungen des Lebens zu Übeln; denn die verkehrte Richtung unsres Daseins bringt uns mit dem naturgemässen Gang der Dinge in Kollision. Erst die Gemeinschaft mit Christus befreit uns von der Macht der Sünde und dem Druck des Übels. Aber wir kommen zu dieser Gemeinschaft nur dadurch, dass göttliche Kraft, die in menschlichem, gerade uns vermeintem und angepasstem, Zeugnis sich auswirkte, uns, allem sündigen Widerstreben zum Trotz, in sie hineintrieb. In diesen religiösen Vorgängen, die so oder anders überall in der Christenheit wiederkehren, ist nun aber die Nötigung enthalten, ein dreifaches göttliches Personleben anzunehmen, denn nur diese Annahme

---

dischen Anschauung allerdings auf Analogien der Mittelwesentheorie zurückweisen. So wird hier ein klassisches Beispiel vorliegen des in der Religionsgeschichte nicht seltenen Falles, dass zwischen zwei Erscheinungeu Abhängigkeit hinsichtlich der Ausdrucksformen und der Anschauungsmittel und völlige Unabhängigkeit hinsichtlich des religiösen Empfindens und der religiösen Anschauung nebeneinander bestehen kann. Es ist einer der schwersten Mängel unserer jungen religionsgeschichtlichen Forschung, diesen Gesichtspunkt ausser acht zu lassen. An sich ist es nur ein Zug aus der grossen Problemreihe, die die Frage nach „Form und Inhalt in der Geschichte" in sich schliesst. Vgl. m. Schrift „Offenbarung und Inspiration" 1908, S. 55 f. 58 f.

deckt die eigentümliche christliche Empfindung. Aber bei alledem ist freilich dem Christen nichts so sicher, als dass es ein Geist ist, mit dem er es in allen diesen Erfahrungen zu tun hat, und der in ihnen mit ihm in mannigfache Beziehungen tritt. Und auch so steht es nicht, wie man nach der altkirchlichen Terminologie meinen könnte, als wenn diese Einheit bloss eine generische oder nur eine abstrakte οὐσία sei. Das Problem der Trinitätslehre hat sich verschärft, seit wir dessen bewusst geworden sind, dass wir es mit dem einen und persönlichen Gott zu tun haben. Das persönliche Element haftet für uns nicht bloss an der Dreiheit, sondern gerade ebenso an der Einheit, wie immer sich das erklären mag.

Dies alles braucht nicht erst bewiesen zu werden, denn es ist der einfache und ursprüngliche Ausdruck des religiösen Erlebens der christlichen Gemeinde an Gott. Dagegen bedarf ein anderer Punkt der Klärung. Die Wirkungen Gottes, von denen wir sprechen, erfolgen durch Vermittlung innerweltlicher Faktoren oder sie vollziehen sich auf bestimmten Gebieten der empirischen Welt und werden eben dadurch dem menschlichen Geist zugänglich. Der Geistherr Christus wird geschichtlich wirksam in den Gedanken und dem Bilde des Menschen Jesus, sowie in der geschichtlichen Entwicklung, die durch Jesus hervorgerufen ist. Sofern nun für die christliche Betrachtung die ganze Geschichte auf Christus abzielt und in ihrem weiteren Verlauf durch Christus bestimmt wird, ist das geschichtliche Leben als das besondere Gebiet zu bezeichnen, in dem sich der Wille Christi auswirkt. Oder die Erschaffung und Gestaltung der Kirche ist das Werk Christi. Der göttliche Wille, dass in der Geschichte die Kirche sei und werde, ist der Sohn. Das Wollen eines Zweckes ist nun immer Sache einer Person. Sofern Christus also als göttlicher Wille bezeichnet wird, ist er zugleich als die Person Gottes erkannt. Wie in dem persönlichen Leben immer Selbstbestimmung, bezw. Wille mit Selbstbewusstsein, bezw. Denken vereinigt ist, so ist mit der Aussage von dem geistigen Willen Christi zugleich auch das Denken und überhaupt die Person bezeichnet. Wir gehen aber von dem Willen aus, weil dieser wirksam ist und wir wie jede Person, so auch Christus in seinem wirksamen Wollen erkennen.

Der Wille Christi, dass Kirche sei, realisiert sich aber dadurch, dass einzelne Personen Organe dieses Willens werden und andere einzelne Personen ihm unterwerfen. Die geistige Wechselbeziehung der einzelnen Personen untereinander wird dadurch zum Organ göttlichen Wirkens. Und dies göttliche Wollen, dass besondere einzelne Personen, ihrer freien geistigen Art und ihrem besonderen Bedarf entsprechend, zu Christo geführt und ihm unterworfen werden, ist der heilige Geist. Der Spielraum der Wirkungen des heiligen Geistes ist demnach in der geistigen Wechselwirkung gewisser Personen untereinander zu erblicken, oder der heilige Geist wirkt im menschlichen Wort, das er als Gottes Wort wirksam werden lässt. Hinsichtlich der Personalität des göttlichen Willens, den wir heiligen Geist nennen, gilt natürlich genau dasselbe, was wir über die Person Christi bemerkt haben. Sofern der Geist ein auf einen bestimmten Zweck gerichtetes Wollen ist, ist er Person, und zwar göttliche Person [1]).

Jetzt kann aber die Frage aufgeworfen werden, ob nicht auf Grund dieser Betrachtung der heilige Geist und Christus identisch seien. Wenn Christus will, dass Kirche sei und werde, und der Geist will, dass bestimmte Personen Kirche werden, so scheint der Zweck des beiderseitigen Wollens identisch, und dieses somit ununterscheidbar zu sein. Aber dieser Einwand ist nicht begründet. Das Wollen einer geschichtlichen Gemeinschaft schliesst freilich in sich, dass Personen dieser Gemeinschaft zugeführt und eingegliedert werden. Daher ist es durchaus verständlich, dass das auf die einzelnen Personen gerichtete Wirken des heiligen Geistes als Durchführung des Willens Christi, als sein Kommen zu den Menschen angesehen wird (s. oben). Aber es ist nicht minder begründet, wenn in demselben Evangelium, das diesen Gedanken ausspricht, doch der Geist als ein „anderer" Christo gegenübergestellt wird. Es ist nämlich offenbar ein anderer Zweck, wenn eine Gemeinschaft

[1]) Dass der „Geist" im N. T. keineswegs immer „persönlich" gebraucht wird, ist bekannt. Aber ebenso deutlich ist die persönliche Auffassung, sie wird auch dadurch gesichert, dass man für die Erfahrung vom Geist, wenn ich recht sehe, sich der überlieferten Formen des jüdischen „Mittelwesens" „heiliger Geist", hat bedienen können.

gewollt wird, oder wenn diese bestimmten Personen als Glieder dieser Gemeinschaft gewollt werden; denn man könnte die Gemeinschaft wollen, ohne gerade diese besonderen Personen in einem bestimmten Zeitpunkt und in besonderen Verhältnissen zu wollen. Christus will die Kirche als seinen aus vielen Gliedern bestehenden geschichtlichen Leib; der heilige Geist will, dass gerade wir dann und dann, dieser oder jener, hier oder dort, Glieder Christi werden. Christus will und wirkt, dass das Samenkorn, das er in den Boden der Geschichte eingesenkt hat, zu einem geschichtlichen Gesamtleben in der Christenheit werde; der Geist will und wirkt, dass durch das Wort besondere Personen diesem Gesamtleben eingegliedert werden. Jenem ersten Zweck dient dieser zweite zum Mittel, aber er ist nicht an sich und notwendig in jenem enthalten. Ist also der zweite Zweck an sich dem ersten gegenüber selbständig, so werden beide Zwecke offenbar durch zwei besondere persönliche Willensakte realisiert werden. Dann ist aber klar, dass der persönliche Gotteswille, den wir Sohn nennen, mit dem persönlichen Gotteswillen, der heiliger Geist heisst, keineswegs identisch ist, sondern dass die Verbindung zwischen beiden eine freigewollte ist. Der Gedanke, dass an sich Christus die Kirche zum Gegenstand seines Wirkens hat, ist also völlig richtig; aber er muss durch den andern ergänzt werden, dass sein heiliger Geist die einzelnen Seelen sucht und findet.

Haben wir nun erkannt, dass Christus an dem geschichtlichen Gesamtleben der Kirche den Zweck seines Wollens und den Spielraum seiner Wirkungen hat, und dass der heilige Geist in den Wechselwirkungen der einzelnen Personen die Stätte seiner Wirkungen findet, so fragt sich weiter, ob sich eine ähnliche Bestimmung auch hinsichtlich des Wirkens des Vaters gewinnen lässt. Ausser der Geschichte und dem persönlichen Leben kennen wir nur noch ein Daseinsgebiet, das ist die Natur. Also werden wir zunächst die Stätte der Wirkungen des Vaters in der Natur suchen. Aber dieser Begriff bedarf einer genaueren Bestimmung. Man kann die Natur als ein besonderes Gebiet von dem geistigen Leben abtrennen, und das tut der heutige Sprachgebrauch in der Regel. Wenn nun aber das Ganze der Welt nach der christlichen Auffassung von dem

Vater und zu ihm geschaffen ist, so werden wir den Begriff der Natur in unserem Zusammenhang in einem weiteren Sinne fassen müssen. Alles von Gott Geschaffene, also auch das geistige und geschichtliche Leben, ist an sich Natur. Die Natur in diesem Sinne verhält sich zum geistigen Leben wie das Allgemeine zu einer besonderen Form seiner Existenz oder wie das Mögliche zu einer besonderen Form der Wirklichkeit. Ohne dass das Allgemeine und Mögliche gegeben ist, kann es keine besondere Wirklichkeit geben. Ohne den Zusammenhang und die Ordnung der Natur, ohne das naturgesetzliche Geschehen und die natürliche Art und Struktur des geistigen Lebens könnte kein geschichtliches Leben sein. Dass also Geschichte und persönlich freie Betätigung der Menschen untereinander sind, ist dadurch möglich, dass die Menschen ihre natürliche Art und ihren Zusammenhang mit der Welt erhalten haben. Aber mit der Herstellung dieser Art der Menschheit ist die besondere Gestaltung des wirklichen Lebens noch keineswegs gegeben, sondern der menschliche Geist verwirklicht auf dem Boden der natürlichen Möglichkeit seine frei gewollten Zwecke, wie die Erfahrung zeigt.

Wir bilden nun für Gott den Vater die Formel, dass er der göttliche Wille ist, wie er will, dass die Welt als Natur sei, werde und sein werde, womit wir sowohl Röm. 11, 36 als dem Schema Schöpfung, Erhaltung und Regierung entsprechen. Ist in der Formel, dass der Vater die Welt so will, dass sie sei und sein werde, das Wesen des Vaters nach Schrift und Erfahrung präzise bestimmt, so ergibt sich hinsichtlich des Verhältnisses des Vaters zum Sohn und zum Geist zweierlei: 1. das Wirken des Sohnes und des Geistes setzt notwendig das Wirken des Vaters voraus, denn ohne den Willen, dass die Welt sei und Gottes sei, wäre der Wille, dass eine Kirche Gottes sei, ebenso leer und unmöglich, als der Wille, dass dieser oder jener in der Kirche Gottes werde. Ja mehr noch, der Wille des Sohnes wie des Geistes stellt nur besondere Formen der Verwirklichung des väterlichen Willens dar. Aber 2. darum sind die besonderen Zwecke und die besonderen Wirkungen des Sohnes und Geistes keineswegs schon an sich durch den Willen des Vaters gesetzt. Der Zweck, dass die Welt Gottes werde, schliesst

an sich keineswegs in sich, dass dies auf dem besonderen durch den Christuswillen oder den Geistwillen realisierten Wege geschah. Es ist fraglos ein besonderes göttliches Wollen, was in den von Christus und dem Geist gesetzten Zwecken zum Ausdruck gelangt gegenüber dem Vaterwillen. Wie wir sahen, dass der Geist durch ein besonderes freies Wollen den Willen Christi konkret durchführt, so realisiert Christus in freier, besonderer Form den Willen des Vaters. Christus verhält sich also so zum Vater, wie sich der Geist zu ihm verhält. Der Vaterwille, dass die Welt sein werde, realisiert sich durch den Christuswillen, dass Kirche sei, und dieser Christuswille verwirklicht sich in dem Geistwillen, dass besondere Personen Kirche werden. Jedes vorangehende Wollen ermöglicht das folgende Wollen, aber dieses ist in beiden Fällen nicht identisch mit dem vorangehenden Wollen, sondern es ist eine durch einen besondern Zweck bestimmte neue Willensaktion. Man kann den Satz bilden: weil der Vater will, will der Sohn, und weil der Sohn will, will der Geist. Aber dieser Satz ist nur richtig, wenn „weil“ im Sinne des Grundes und der Möglichkeit, nicht aber, wenn es im Sinne der wirksamen Ursache oder der Notwendigkeit verstanden wird. Mit der Besonderheit des Wollens von Sohn und Geist ist also ihre besondere Persönlichkeit festgestellt.

Um die Sphäre des Vaterwillens genauer abzugrenzen, bedarf es aber noch einer Erwägung. Wir sagten, die Natur im Sinne der Möglichkeit sei diese Sphäre. Nun ist aber die Möglichkeit selbst in irgendeinem Sinne eine Wirklichkeit[1]); das „Mögliche“ erhält also seine genauere Bestimmung aus dem Gegensatz der Wirklichkeit, zu der es in Relation gesetzt wird. Die Möglichkeit, an die wir denken, empfängt aber ihre genauere Bestimmung aus der Wirklichkeit, die durch den Christuswillen und den Geistwillen hergestellt wird. Daraus folgt, dass die Möglichkeit, an die wir denken, nicht bloss das Geschehen in der sinnlichen Welt und die geistige Naturanlage der Menschheit in sich fasst, sondern auch die gesamte Entwicklung der Natur, sowie die Geschichte der Menschheit und die persön-

---

[1]) Daher z. B. bedeutet in der scholastischen und altprotestantischen Terminologie actu primo potenziell und actu secundo aktuell.

lichen Verhältnisse der einzelnen Menschen untereinander, sofern und insoweit diese den Möglichkeitsgrund darbieten zum Werden der Kirche wie zu der Bekehrung der einzelnen Personen, denn nur diese Sphären waren es ja, in denen der Christuswille und der Geistwille ihre besondere Tätigkeit entfalteten. Das Wirken des Vaters erstreckt sich hiernach über das gesamte Geschehen in der Welt, sofern dies Voraussetzung und Grund des Wirkens Christi und des heiligen Geistes ist. Um konkret zu reden, bewirkt der Vaterwille also den Bestand und die Entwicklung der Natur, ebenso aber auch den geschichtlichen Entwicklungsgang der Menschheit, sofern dieser auf die Kirche vorbereitet oder auch andauernd die Grundlage der Kirche und ihres Lebens in der Welt ausmacht. Und endlich sind auch die persönlichen Verhältnisse, in denen sich die Offenbarung des heiligen Geistes verwirklicht, Werke des Vaterwillens. Die mittlere und stärkste Strömung in dem breiten Strom der Geschichte ist also das Werk des Christuswillens, alle anderen Strömungen sind Werk des Vaterwillens. Und alle die mannigfachen persönlichen Verhältnisse, die in der Geschichte beschlossen sind, sind Werk des Vaters, und nur sofern sie Mittel der Wirkungen des Geistes werden, unterfallen sie dem Geistwillen.

Der Vaterwille bestimmt also die natürliche und geschichtliche, die kulturelle und die ethische Entwicklung der Welt in der Weise, dass sie Vorbereitung und Grundlage des Wirkens des Christuswillens wird, oder er schafft die Wirklichkeit, die dem Christuswillen zur Möglichkeit seines Wirkens dient. Speziell in der religiösen Entwicklung kommt hier die israelitische Religionsgeschichte in Betracht, denn sie hat die Möglichkeit für die Offenbarung Christi geschaffen. Das gilt von dem Gesetz. Das Gesetz hat, auf die Hauptsache gesehen, einen gemeinmenschlichen Charakter; es bildet wirklich mit dem Prinzip des Gebotes und der Vergeltung die Vollendung der gemeinmenschlichen Auffassung des religiösen Verhältnisses. In der israelitischen Gesetzesreligion schafft der Vaterwille einen Abschluss für die vorchristliche religiöse Entwicklung. Aber er tut mehr. Er lässt die Menschheit sowohl die Unzulänglichkeit der Gesetzesordnung spüren, als er die Ahnung

einer neuen Ordnung in ihr anregt. Doch mag bei dem Fortgang von der Gesetzes- zu der Erlösungsreligion wohl bereits das Wirken des Christuswillens mitangesetzt werden, wir haben hier kein Interesse daran, dies weiter zu untersuchen.

Die Erkenntnis von dem Wirken des Vaters, die wir gewonnen haben, lässt dasselbe sowohl als eine besondere Wirkung neben der des Sohnes und des Geistes erscheinen, als es auch der Grund des Wirkens beider ist. Wenn Christus und der Geist in Aktion treten, so wird ja eben hierdurch der ewige Liebeswille des Vaters, dass die Welt sein werde, realisiert. Daher ist es nicht nur verständlich, sondern auch gerechtfertigt, dass man immer wieder, trotz entgegenstehender Theorien, den Vater ὁ θεός genannt und in ihm die Gottheit schlechthin empfunden hat. Nicht ein allgemeines abstraktes Genus „Gottheit" ist also über den drei Hypostasen zu denken, sondern der Vater selbst ist die Gottheit in diesem allgemeinen Sinn, sofern sein Wirken der Grund des besonderen Wirkens des Sohnes und des Geistes ist. Es ist daher durchaus verständlich, dass der Christ, wenn er das Ganze der Wirkungen Gottes überblickt, alle Gaben Gottes als Gaben des Vaters empfindet, und dass er wiederum, je mehr er sich in besondere Wirkungen Gottes versenkt, in ihnen des Christuswillens oder des Geistwillens innewird. Dafür, dass uns alle Gaben Gottes zuteil werden, danken wir dem Vater, „von dem alle gute Gabe und jedes vollkommene Geschenk herabkommt" (Jak. 1, 17); dadurch, wie dies geschieht, spüren wir uns vereinigt mit dem Sohn und mit dem Geist. — Aber auch das wird uns jetzt verständlich, dass alle rechte Gotteserkenntnis ihre Höhe in der Erkenntnis des Vaters erreicht und doch nie bei ihm beginnt, sondern vielmehr unten angeht, durch den Geist bei Christus, wie Luther nicht müde geworden ist zu betonen. Das entspricht nur der allgemeinen Regel der Erkenntnis, dass unser Geist von dem Besonderen zu dem Allgemeinen und von den Folgen zu dem Grunde fortschreitet.

Die Erörterung, an deren Schluss wir jetzt stehen, wurde angestellt mit dem Interesse, durch die Bestimmung des Offenbarungsgebietes der drei Hypostasen die Erkenntnis ihres Wesens zu verdeutlichen. Der Vater ist der persönliche Wille, dass Welt

sei, werde und sein werde. Das Gebiet seines Wirkens ist die Natur, die Geschichte und das persönliche Leben, sofern diese die Grundlage des Wirkens Christi und des heil. Geistes bilden und auf dasselbe hingeleitet werden. — Der Sohn ist der persönliche Wille, dass in der Geschichte Kirche sei. Bei „Kirche“ ist hier natürlich nicht an eine organisierte Gemeinschaft zu denken, sondern an die umfassende geschichtliche Bewegung, in der sich die Erlösungsherrschaft Gottes verwirklicht. Damit ist dann der Boden der Geschichte oder doch ihrer zentralen Vorgänge, d. h. der Kulturentwicklung im höchsten Sinne, wie sie in der Durchsetzung der religiösen und sittlichen Tendenzen des Christentums besteht, dieser Boden ist also als das Gebiet der Wirkungen des Christuswillens erkannt. — Der heilige Geist endlich ist der persönliche Wille, dass besondere einzelne Wesen Kirche werden. Das Gebiet seiner Betätigung liegt somit in der geistigen Wechselwirkung besonderer Personen untereinander. — So deutlich durch diese Betrachtung der Zusammenhang des Wirkens der drei Hypostasen untereinander wurde, so klar war es, dass sie, indem jede einen besondern Zweck realisiert, nicht auseinander abgeleitet oder aufeinander reduziert werden können. Jede vorhergehende Hypostase stellt durch ihr Wirken die Möglichkeit des Wirkens der nachfolgenden her, aber sie bewirkt nicht dies Wirken selbst in seiner konkreten Art. Jede folgende Hypostase steht zu dem vorangehenden Zweck sowohl in einem Verhältnis der sachlichen Bedingtheit als auch der persönlichen Unabhängigkeit und Eigenart.

Die Erkenntnis der Sphäre der Betätigungen der drei trinitarischen Personen zeigt uns endlich, dass die verschiedenen Relationen, die an sich zwischen dem Menschen und der Welt bestehen können, von Gott als Mittel, um sich mit den Menschen in Beziehung zu setzen, gebraucht werden. Nun ist aber die Beziehung zwischen uns und der Welt notwendig eine dreifache, sofern sie ausgeht von der Natur, von der Geschichte oder von persönlichem Leben. Eine weitere Form der Beziehung der Welt zu uns ist schlechterdings nicht vorstellbar. Wenn nun aber, wie wir gesehen haben, Gott so auf uns einwirkt, dass er sowohl die Natur als auch die Geschichte, als auch das persönliche Einzelleben zu Mitteln seiner Wirksamkeit auf uns ge-

staltet, so sehen wir, dass Gott alle Zugänge, die zu dem Menschen führen, zu Wegen seiner Offenbarung macht. Weil dreifach die Beziehung des Menschen zur Welt, darum ist auch dreifach die Beziehung Gottes zum Menschen. Weil nichts den Menschen erreicht, es sei denn Natur, Geschichte oder persönliches Leben, wirkt Gott als der Dreifaltige durch Natur, Geschichte und persönliches Leben auf die Menschen ein. Wenn aber Gott alle die möglichen Beziehungen der Welt zum Menschen zu Trägern seines Wirkens macht, so wird der Mensch auch in allen Sphären und Verhältnissen der Welt des Wirkens Gottes inne zu werden erwarten dürfen. So dient der trinitarische Gedanke auch zur Einprägung der grossen Wahrheit, dass Gott in allen Beziehungen des Daseins wirksam wird und wir in allen Beziehungen unseres Lebens ihm dienen dürfen.

4.

Überlegen wir jetzt, wo wir stehen! Wir haben in Gott ein dreifaches Wollen nachgewiesen, und zwar so, dass diese Willensakte zwar in einem inneren Zusammenhang zueinander stehen, nicht aber voneinander abgeleitet werden können. Die so gewonnene Herstellung entspricht also etwa einer Person, die sich einen Endzweck gewählt hat, zu seiner Erreichung aber unter den vielen an sich möglichen Mitteln sich frei für das Wollen zweier gegeneinander abgestufter Unterzwecke entschieden hat. Ein Herrscher etwa hat zu Beginn seiner Regierung zum Zweck seines Wirkens die Beglückung seines Volkes gewählt. Bei genauer Überlegung kommt er zu dem Gedanken, dass dies am besten durch Förderung der geistigen Kultur geschehe, und endlich erscheint ihm angemessen, in einer besonderen Provinz oder in einer besonderen Schicht der Bevölkerung damit zu beginnen. Das sind auch drei Willensakte, die *ein* Geist vollzieht und die durcheinander bedingt, aber auch frei sind, denn der Herrscher könnte das Wohl seines Volkes auch etwa durch die Pflege von Industrie und Handel fördern wollen, oder seine Tätigkeit auf andere Provinzen und andere Klassen im Lande konzentrieren können, es sind besondere Willensakte, wenn er gerade so wählt, wie er es tut. Aus dieser Erwägung scheint aber notwendig zu folgen,

dass wir nur zu drei Willensakten Gottes, nicht aber zu drei Personen mit unserer Darstellung kommen. Mit anderen Worten, wir scheinen über die Scheintrinität des Modalismus nicht hinauszukommen.

Wie steht es hiermit? Zunächst erinnern wir uns dessen, was gelegentlich früher gestreift wurde, dass nämlich in jedem wirklichen Willensakt auch ein Akt der Selbstbestimmung vorausgesetzt ist. Selbstbestimmung ist aber das Wesen der Persönlichkeit, und zwar so, dass in jedem Vollzug der Selbstbestimmung sich die ganze Persönlichkeit ergeht und darstellt. Gott ist demgemäss nicht weniger Gott und nicht anders Gott in dem Vaterwillen als in dem Christuswillen oder dem Geisteswillen. Aber dies hilft uns noch nicht über jenen Einwand fort; denn es könnte ja Gott sich einmal als Vater, dann als Sohn und ein anderesmal als Geist wirksam erweisen, so dass er in jedem dieser Akte sich ganz darstellte, der Akt aber nur eine besondere Äusserung einer und derselben Person ist, wie wir es am Beispiel jenes Königs sahen. Das aber mündet mit seiner Sukzession verschiedener Willensakte wieder in den modalistischen Gedanken.

Anders läge die Sache, wenn sich erweisen liesse, dass die drei Willensakte einander schlechthin simultan sind und sein müssen. Gesetzt, dies liesse sich zeigen, dann hätten wir mit Notwendigkeit, da ja in jedem Willensakt die ganze Persönlichkeit sich ergeht und offenbar wird, gemäss diesen drei die ganze göttliche Person darstellenden Willensakten Gott zugleich als dreifaltige Person zu denken; oder wir müssten mit Augustin sagen: magis enim d e u s t e r quam dii tres (in Joh. tract. 6, 2). Wir hätten die e i n e göttliche Person und hätten zugleich mit Notwendigkeit drei Personen anzunehmen. Ob wir dann passende Analogien dazu finden, wäre gleichgültig, denn der Satz würde ja nur eine Eigentümlichkeit des göttlichen Lebens ausdrücken, zu der es in der Kreatur keine Parallelen gibt und zu geben braucht. — Aber lässt sich eine derartige Eigentümlichkeit auffinden oder kann die schlechthinige Simultaneität der göttlichen Willensakte erwiesen werden? Das ist die Frage.

Die Antwort ist in einem Satz enthalten, den bereits die grossen Scholastiker gelehrt haben. Gott ist actus purus abs-

qua alicuius potentialitatis permixtione. Das ist derselbe Gedanke, den schon das Johannesevangelium in die Worte fasst „mein Vater wirkt bisher, und auch ich wirke“ (5, 17 cf. Philo leg. alleg. I, 3. Henoch slav. 24, 8 p. 25 ed. Bonwetsch). Das heisst, Gottes Wesen ist schlechthiniges Wirken, er kennt daher keine Ruhe und keinen Wechsel von Aktivität und Potenzzuständen. Aus dem Gedanken, dass alles Sein und Werden an dem Willen Gottes seine Ursache hat, folgt dieser Gedanke mit aller Deutlichkeit. Aber er schliesst die für uns wichtige Konsequenz in sich, dass für Gottes Wirken kein Anfangen oder Aufhören, kein Wechsel oder Wandel angenommen werden kann. Eben dies, dass Gott immer will und immer dasselbe will, macht die göttliche Ewigkeit aus und unterscheidet das göttliche von dem menschlichen Geistesleben. Es ist durch den sinnlichen, d. h. räumlichen und zeitlichen Zusammenhang, dem unser geistiges Leben unterworfen ist, bedingt, dass wir immer nur einzelne Objekte zur Zeit aktiv denken und wollen können, und dass während dieser besonders gerichteten Aktivität die übrigen unserem Geist bekannten und von ihm gewollten Objekte ihm bloss als potenziell gegenwärtig bleiben. Daher untersteht unser geistiges Leben dem Wechsel von Potenzialität und Aktualität, oder es vollzieht sich in der Sukzession der einzelnen Denk- und Willensakte. Wir haben es zuerst hiermit und dann mit anderem zu tun, wir schreiten vor und kehren wieder zurück, denn wir können zurzeit immer nur eines denken und wollen. Wie der menschliche Geist durch mancherlei Komplexbildungen (Ideen, Urteile, Schlüsse usw.) über diese seine Schranke hinauszukommen oder Vielheiten zur Einheit zu kombinieren trachtet, ist bekannt. Wir haben hier nicht weiter darauf einzugehen; es zeigt uns auch so schon die Tendenz des geistigen Lebens aus jener Sukzessivität des Wollens und Denkens sich zu einer Simultaneität emporzuheben, wie sie im göttlichen Geist als Actus purus vorhanden ist. Wer dies überlegt, dem wird jenes Leben purer geistiger Aktivität, das wir in Gott notwendig annehmen müssen, bis zu einem gewissen Grade denkbar werden. Ich füge nur noch hinzu, dass, wenn wir von einem Anfang oder einer Fortsetzung, von neuen Gedanken oder Entschlüssen Gottes reden, dies natürlich nur be-

deutet, dass wir unserer Art entsprechend neues oder anderes von Gott zu erleben bekommen, nicht aber, dass Gott neue Gedanken oder Pläne fasst. Die Entwicklung, die die Offenbarung durchläuft, liegt nicht auf der Seite des offenbarenden Gottes, sondern auf der Seite der die Offenbarung ergreifenden Menschheit. Das tut der Realität dieser Entwicklung darum keinen Eintrag[1]).

Damit ist das uns noch fehlende Glied in unserer Gedankenkette gefunden. Da Gott reine Aktivität ist, gibt es keine Sukzession der Wollungen oder Gedanken in ihm, sondern Gedanken und Wollungen sind in dem ewigen Gott schlechthin simultan. Nun haben wir erkannt, dass sich Gottes Offenbarung in drei Willensakten vollzieht. In jedem Willensakt aktualisiert sich die ganze Persönlichkeit. Da nun diese Willensakte simultan sind, so offenbart sich der eine Gott mit Notwendigkeit als dreifache Person. Ist also das religiöse Erleben der göttlichen Offenbarung in jenen drei Willensakten wirklich, so ist die Trinität ein logisch notwendiger oder vernünftiger Gedanke. Niemand, der im religiösen Glauben der Offenbarung steht, braucht also um die Begründung des trinitarischen Gedankens verlegen zu sein oder sich seiner zu schämen, als wenn die Vernunft dabei zu kurz käme.

Aber noch ein Einwand kann erhoben werden, und auch er wird uns dazu nötigen, unserem Gedanken eine noch exaktere Fassung zu geben. Man kann das Recht, die göttliche Tätigkeit auf die erkannten drei Akte zu beschränken, bezweifeln und zu dem Zwecke etwa so argumentieren: da Gott aktiv und zugleich unendlich ist, so wird die Zahl der von ihm realisierten Akte unendlich sein. Mithin würde man auf dem Wege unsrer Argumentation statt zu einer Trinität zu einer Infinität göttlicher Personen kommen. Indessen ist dieser Einwand nichtssagend. Erkenntnis kann nämlich nur gewonnen werden aus der Beobachtung der Wirkungen des betreffenden Objektes. Wir kennen aber keine Wirkungen Gottes ausser den drei in der trinitarischen Formel zusammengefassten; denn was immer von einzelnen Gotteswirkungen genannt werden kann, lässt sich

[1]) Vgl. Th. Simon, Offenbarung und Entwicklung 1907, S. 69 f.

einfach als eine Anwendung jener Wirkungen auf einen besonderen Fall durchschauen. Nun hört der Mensch zwar mit einer Handlung auf und beginnt eine neue, wenn ein neues Objekt an ihn herantritt; aber Gottes Handeln erfolgt nicht in diesem Wechsel von Ansatz und Absatz, wie wir gesehen haben, sondern es ist als ewiges schlechthin einheitlich, d. h. es ist eine Handlung. Der schöpferische und erhaltende Wille Gottes etwa besteht nicht in vielen Akten, in denen er zuerst Pflanzen, dann Tiere, dann Menschen schafft und erhält, sondern es ist eine Wirkung, die dadurch nicht vervielfältigt wird, dass sie viele Objekte betrifft, so wenig etwa mein Gedanke dadurch vervielfältigt wird, dass er von vielen durchdacht wird. Dasselbe lässt sich hinsichtlich des Wirkens des Sohnes einfach zeigen. Aber auch bei dem heiligen Geist ist es nicht so, als wenn er in vielen besonderen Taten die einzelnen Seelen sucht und findet, sondern sein Wirken besteht darin, dass der eine Akt der Bildung der Kirche aus den erwählten einzelnen Personen von diesen allmählich und nacheinander erlebt wird. Eine Vervielfältigung des ewigen Aktes tritt dadurch ebensowenig ein, als der Regen dadurch vervielfältigt wird, dass viele Personen nacheinander aus einem Hause treten und dessen innewerden, dass es zu regnen angefangen hat. — Wollte nun aber jemand trotzdem wegen der Vielheit der von Gottes Wirken gewirkten oder betroffenen Objekte nach der populären Denkweise von unendlich vielen Akten Gottes reden, so würde das für die Sache keinen Unterschied machen. Jene vielen Akte würden sich nämlich mit Leichtigkeit auf drei Typen reduzieren oder sich als blosse Wiederholungen dreier grundlegender und richtunggebender Akte erkennen lassen, während jene drei Grundakte eben nicht aufeinander zurückgeführt werden könnten, wie wir gezeigt haben. Man würde also so statt dreier Akte drei Aktreihen, in deren jeder die einzelnen Akte bezüglich des göttlichen Wirkens identisch wären, gewinnen. Das käme aber in der Sache ganz auf dasselbe hinaus wie unsere Formel, nämlich auf das dreifache persönliche Wollen Gottes, dass so beschaffen ist, dass nicht das eine aus dem andern abgeleitet werden kann.

Somit ist der Einwand beseitigt, als könnte auf Grund

unserer Konstruktion statt von drei Personen auch von einer anderen beliebigen Vielheit von Personen geredet werden. Es gibt eben keine Wirkung und keine Tat Gottes, die nicht notwendig unter eine Form des dreifachen göttlichen Wollens fiele. Oder Gott tut schlechterdings nichts, was ausserhalb seiner trinitarischen Offenbarung läge. In unserer trinitarischen Formel ist also alles beschlossen, was wir von Gottes Wirken wissen. — Das Denkbedürfnis liegt nahe, unter Berufung auf die Einheit Gottes die drei Willensakte, die wir gefunden haben, auf einen zurückzuführen. Inwieweit dies möglich ist, haben wir oben bei Besprechung des Vaterwillens dargelegt. Man könnte ebenso die Einheit darin finden, dass der dreifache Wille Liebeswille sei. Das käme sachlich aber nur auf ersteres hinaus, denn indem der Sohn und der Geist infolge des väterlichen Liebeswillens wirksam werden, ist freilich der eine Gott sowohl als Liebeswille wie als Vater zu bezeichnen. Aber weder von hier noch von dort aus lässt sich der Christuswille als direktes Produkt des Vaterwillens oder der Geisteswille als direkter Effekt des Christuswillens erweisen, wie wir gezeigt haben. Es wird also bei der Triplizität des göttlichen Wollens sein Bewenden haben müssen. Das fordert die denkende Betrachtung der erfahrenen Offenbarung, und es hiesse einer schlechten aprioristischen Metaphysik nachgeben, wenn man der Erfahrung und dem Denken zum Trotz die Differenzen des dreifachen Willens verwischen wollte.

5.

Zum Schluss wird es sich empfehlen, in einigen Sätzen das Verhältnis der dargestellten Theorie zu dem in dem Dogma fixierten religiösen Wahrheitsgehalt zu prüfen [1]).

Zunächst dürfte eins klar sein, dass wir nämlich die persönliche Einheit Gottes ebenso zum Ausdruck kommen lassen,

[1]) Ich habe meine trinitarische Theorie praktisch anzuwenden versucht in der Predigt Sancta trinitas, s. „Aus Religion u. Gesch." II, 157 ff. — Vorgänger in der Theorie weiss ich nicht zu nennen. J. F. Gruner (Instit. theol. dogmat. 1777, S. 118 f.) hat die trinitarischen Personen zwar als Actus hypostatici behandelt; aber nach ihm denkt der Vater die Ideen, der Sohn verknüpft sie nach dem Schema von Mittel und Zweck, der Geist verwirklicht durch seinen Willen die beste Verknüpfung der Ideen.

wie die Dreifaltigkeit des persönlichen Lebens. Die Einheit, denn es ist ja ein und dasselbe persönliche Wesen, das die Welt für sich erschafft und wirksam bestimmt, und das wiederum in besonderen persönlichen Akten dies Allgemeine in der Geschichte und der geistigen Wechselwirkung der Personen realisiert. Es ist der eine geistige Wille, aus dem die Welt hervorgeht und zu dem sie wieder eingeht; aber der Weg zu Gott ist bedingt durch persönliche und wirksame göttliche Willensbetätigungen, wie wir gezeigt haben. Und wiederum ist dieser Weg zu Gott gesetzt durch den Weg aus Gott[1]). Aus dem Vaterwillen ist alles, und alles ist zu ihm; aber es kommt wirklich zu ihm durch den Christuswillen und den Geisteswillen. Das religiöse Erleben, das von diesem Prozess ergriffen wird, wird somit gleicherweise des einen persönlichen Gottes inne als der drei Personen, in denen dieser Gott sich wirksam offenbart.

Aus diesem Verhältnis erhellt nun aber weiter auch, dass wir in vollem und ursprünglichem Sinne an der Homousie der göttlichen Hypostasen festhalten. Das heisst, die drei Hypostasen sind wirklich substanziell identisch und nur hinsichtlich ihres besonderen Zweckes personal differenziert. Dass die drei Hypostasen in unsrer Theorie nicht wie drei Menschen oder wie drei Engel nebeneinander stehen, ist richtig; aber das bezeichnet nur einen Vorzug. Ich wüsste übrigens niemand, mit dem hinsichtlich der Grundrichtung der Gedanken ich so sehr übereinkomme als mit Athanasius[2]). Doch darauf soll nicht weiter eingegangen werden. Nur darauf kann hingewiesen werden, dass durch diesen Gedanken auch die konkrete Ausführung der Christologie und Pneumatologie feste und deutliche Richtlinien empfängt. Es wird ebenso einleuchtend, worin die Gottheit Christi — in unverkürztem Sinne — besteht, als wozu es der Menschwerdung Christi bedurfte. Sollte der Heilswille Gottes eine neue Geschichte der Menschheit schaffen, so gab es dazu

---

[1]) Unsere Theorie lässt sich mit den modernen philosophischen Anschauungen von der Welt in ihrem Verhältnis zu Gott kombinieren, nicht nur mit der Idee des „Weltwillens“, sondern auch mit dem objektiven Idealismus oder einer monadologischen Auffassung.

[2]) Athanasius in dem richtigen Verständnis, auf das uns zuerst Zahn hingewiesen hat (Marcell S. 16 ff.), interpretiert.

keinen anderen Weg als den, dass er in die Geschichte einging. Und das geschah, indem er in dem Wirken des Menschen Jesus sich als geschichtlichen Faktor in den Zusammenhang des Menschengeschlechtes einstellte. So wurde der Heilswille der Anfänger und das wirksame Prinzip einer neuen geschichtlichen Menschheit. Und wiederum gibt es keine andere Möglichkeit, einzelne Menschen einem geschichtlichen Prinzip zu unterwerfen, als dass die besonderen Zusammenhänge ihres persönlichen Lebens von diesem Prinzip durchdrungen und in seiner Kraft auf sie wirksam werden. Das geschieht durch die Mittel der Tradition geistigen Lebens, d. h. vor allem durch Worte. In dem Gemeinschaftsleben der Christen von Generation zu Generation ist somit die Stätte der Offenbarung des Geistes und das empirische Mittel seiner Wirksamkeit zu erblicken. Wie der Christuswille geschichtlich wurde in dem Menschen Jesus, so wird der Geistwille geschichtlich in der geistigen Einwirkung der Christusgläubigen untereinander und auf die Welt. Und wie alles geschichtliche Leben seinen Anfang an einer Person und seine Verwirklichung in einer Vielheit von Personen hat, so hat der Christuswille den einen Menschen Jesus zum allseitigen und umfassenden Organ seiner Wirkungen gestaltet, während der Geistwille einzelner Betätigungen einer grossen Vielheit menschlicher Personen zu seinen Organen bedarf. Wie das Wirken Christi sich daher in einem abgeschlossenen geschichtlichen Leben darstellt und durch dieses fortwirkt, so wirkt der Geistwille sich aus in den geistigen Wirkungen vieler Personen. Daher reden wir zwar von einer Menschwerdung Christi, nicht aber von einer Menschwerdung des Geistes. Das ist wohlbegründet, denn der Mensch Jesus war freilich allseitig und dauernd Organ des Christuswillens, sodass er eins mit ihm wurde, der Geist dagegen hat die fromme Art wechselnder Generationen zum Organ seiner Tätigkeit. Christus wurde einmal in der Geschichte Mensch, der Geist wird in stetiger Wiederholung menschlich in dem Zeugnis der Gläubigen.

Weiter möchten wir darauf aufmerksam machen, dass unsere Konstruktion die Tatsache der Trias nicht bloss wegen der Überlieferung akzeptiert, sondern sie aus der Empirie des religiösen Erlebens als notwendig erweist. Ebenso leuchtet bei

unsrer Konstruktion ein, warum die geschichtliche Offenbarung der Trias in der Reihenfolge Vater, Sohn und Geist erfolgt ist, und warum andrerseits die religiöse Erkenntnis Gottes bei den einzelnen empirisch den umgekehrten Weg geht. Beides bedarf keiner Erläuterung. Aber selbst so spezielle Sätze der überlieferten Theorie, wie, dass der Sohn aus dem Vater, der Geist aber aus dem Vater und dem Sohne hervorgehe — dieses Hervorgehen ist natürlich nur in logischem, nicht in zeitlichem Sinne gemeint — können unsrer Theorie mit Leichtigkeit eingeordnet werden.

Wollte man aber schliesslich sagen, dass wir es nur zu einer ökonomischen, nicht aber zu einer immanenten Trinität brächten, so wäre das nur ein gedankenloser Einwurf. Da nämlich der auf ein Objekt gerichtete Willensakt notwendig die Selbstbestimmung voraussetzt, müssen auch wir eine durch die in bestimmten Relationen erfolgende Triplizität des göttlichen Wirkens vorausgesetzte innere Selbstbestimmung Gottes annehmen. Und ich wüsste nicht, warum diese ärmer an Inhalt und Bedeutung sein sollte als die an die Bilder der „Zeugung" und des „Hervorgehens" geknüpften Begriffe. Dass wir aber unsere Aussage von dem immanenten Verhältnis in bewusster Abhängigkeit von der Erkenntnis des offenbaren Wirkens Gottes bilden, dürfte ebensosehr einen Vorzug unsrer Methode bedeuten, als dass wir von der Anwendung des bildlichen und ursprünglich doch auf ein ganz andersartiges Verhältnis bezogenen Ausdruckes „Zeugung" absehen. Das dürfte keines Beweises bedürfen.

Unsere Trinitätslehre ist ausgegangen von dem Gesichtspunkte, dass wir Gott nur in seiner Offenbarung oder in seinen Wirkungen zu erkennen vermögen. Sie ist also mit Bewusstsein auf religiöser Grundlage aufgebaut. Von dieser Grundlage her meine ich gezeigt zu haben, dass auch unser Denken sich in keiner Weise des trinitarischen Gedankens zu schämen braucht. Aber auch so steht es nicht, als nötigte uns unsere Theorie, die religiösen Werte der überlieferten Lehre, die ja durch Katechismus, Predigt, Liturgie und Kirchenlied das kirchliche Empfinden und Denken beherrscht, aufzugeben oder zu verkleinern. Ich wenigstens habe das Bewusstsein, alte Wahrheit zu lehren, mag die Form immerhin eine moderne sein.

Die dogmatische Trinitätslehre ist nicht die Lehre von drei Göttern, sie ist aber auch nicht die unmögliche Gleichstellung Gottes mit der menschlichen Person Jesu und mit dem Geist der Menschheit in einem besonderen Stadium seiner Entwicklung. Sie ist vielmehr die wissenschaftliche Aussage von dem Glauben an den allwirksamen Gott, der sich als Vater, Sohn und heiliger Geist in der Geschichte der Menschheit wirksam offenbart und daher als Vater, Sohn und Geist erkannt wird. In dem Zusammenhang dieser Gedanken erst gelangt die Eigenart des christlichen Gottesglaubens zu erschöpfendem Ausdruck. Der christliche Glaube ist dieser Erkenntnis zu allen Zeiten schlechthin gewiss, sofern er das Erleben der Wirkungen Gottes in sich begreift. Indem aber der Glaube wissenschaftlich formuliert und begründet werden soll, ergeben sich, je nach dem Wechsel der Massstäbe und der Methoden der menschlichen Erkenntnis im Verlauf der Geschichte, neue Formen der theologischen Gedankenbildung. Nicht das grössere oder geringere Mass von Übereinstimmnng mit der kirchlichen Tradition entscheidet über den Wert theologischer Begriffe, sondern die Schärfe und Exaktheit, mit der sie die wirklichen Glaubensempfindungen zum Ausdruck zu bringen vermögen. Dies gilt auch von dem trinitarischen Gedanken.

Die Schiloh-Weissagung.

Von

Ernst Sellin.

24

Vor vier Jahren erschien ein Buch, das trotz seines nüchtern referierenden Inhalts viel zu denken gab: Schiloh, ein Beitrag zur Geschichte der Messiaslehre von A. Posnanski. Dasselbe behandelt die Geschichte eines einzigen Verses des Alten Testaments, Genesis 49, 10, auf rund 500 Seiten und ist trotzdem vorläufig nur ein Torso, da es sich nur auf die Auslegung im Altertum bis zum Ende des Mittelalters erstreckt. Wird einmal noch die Geschichte der Auslegung in dem exegetisch weit fruchtbareren Reformationszeitalter und vollends in der fieberhaft arbeitenden Neuzeit mit derselben Gründlichkeit behandelt, so dürften noch mindestens 2 Bände wie der vorliegende erscheinen müssen.

So ergäben sich 1500 Druckseiten geistiger Arbeit über einen Vers des Alten Testaments, man kann beinahe sagen über ein einziges Wort, jenes שילה, das schon im Jahre 1735 Simonis „vexatissimum illud“ nannte. Und das Resultat aller Arbeit? Immer noch ein gewisses Ignoramus. Eine solche Erkenntnis könnte niederdrücken, wenn man nicht doch allmählich aus dem Chaos trotz allen Hin- und Herwogens immer schärfer umrissen klares Land auftauchen sähe, auch wenn man selbst den festen Boden noch nicht unter den Füssen hat.

Freilich hat es schon zweimal Perioden gegeben, da man darauf zu stehen glaubte. In der Zeit der alten Kirche wie im ganzen Mittelalter war die Deutung des Schiloh auf den Messias unter Christen wie Juden im Besitze einer beinahe unbestrittenen Herrschaft. Und andrerseits im vorigen Jahrhundert drang plötzlich die besonders von Teller und Herder inaugurierte Deutung des entscheidenden Wortes auf die Stadt Silo so stürmisch vor, dass es bald schien, als ob man wissenschaftlich

überhaupt nicht mehr mitreden dürfe, wenn man sie nicht teile[1]), dass auch Männer wie Dillmann, G. Baur, Delitzsch sie mit Energie akzeptierten. Und doch, in beiden Perioden fehlten die Sturmvögel nicht, die andeuteten, dass das vermeintliche Festland noch einmal wieder von der Wasserflut könnte verschlungen werden. Im Mittelalter waren es vereinzelte jüdische Gelehrte, die entweder unter Hinweis auf Ezech. 21, 32 den Vers auf Nebukadnezar bezogen[2]) oder die bereits die Deutung auf die Stadt Silo als möglich und wahrscheinlich bezeichneten[3]). Und wiederum im vorigen Jahrhundert war es besonders die Schule Hengstenbergs, die allem Widerspruche zum Trotze die messianische Deutung aufrechterhielt.

Und heute? Der Umschwung hat sich beinahe über Nacht vollzogen; aber es ist eine Tatsache: es gibt mit einem Schlage so gut wie keinen Ausleger mehr, der noch die Deutung auf die Stadt Silo zu vertreten wagte, der nicht, falls er nicht überhaupt auf eine Auslegung verzichtet (wie z. B. Kautzsch), den Vers wieder messianisch erklärte. Wodurch ist der Umschwung herbeigeführt? In erster Linie zweifellos durch die Autorität Wellhausens, der über den umstrittenen Vers schrieb: „Es passt überhaupt kein geschichtlicher Termin hierher, es muss ein idealer Termin gestellt sein: bis der Messias kommt". (Vgl. die Komposition des Hexateuchs S. 320).

Dass er recht hat, kann nicht zweifelhaft sein. Durch die plötzliche mit einer bestimmten Lokalangabe fixierte Einführung eines geschichtlichen Termins würde der Verfasser der Sprüche vollständig aus der Rolle fallen, die er sonst genau beobachtet hat. Ausserdem wären die Worte sowohl in der Übersetzung „bis er nach Silo kommt" wie in der auch sprachlich anfechtbaren „solange er, bezw. man nach Silo kommt" ein sachliches Unding, da nach allem, was wir aus dem Josua-, Richter- und ersten Samuelisbuche wissen, Judas Vorrang nicht nur vor

[1]) Vgl. Diestel „Der Segen Jakobs" S. 53: „Die Deutung vom Messias dürfte heute sehr wenige Anhänger von wissenschaftlicher Einsicht zählen so viele sie deren auch bisher gehabt hat."

[2]) Besonders Qirqisani vgl. Posnanski S. 269, 274.

[3]) Jakob ben Ascher aus Toledo, Graceus Venetus, David ben Abraham Alfasi u. a. vgl. Posnanski S. 178 f., 202, 271, 340 usw.

Josua 18, 1 absolut nicht vorhanden war (vgl. bes. das Debọralied), sondern gerade erst, nachdem das Heiligtum in Silo zerstört war, begann. Unter den früher für das Gegenteil erbrachten Stellen Num. 2, 3—9; 10, 14; Richter 1, 2ff.; 20, 18 ist keine einzige, die wirklich etwas beweise, da die ersteren aus viel späterer Zeit stammen und die letzteren von einer Hegemonie Judas, wie sie Gen. 49, 8 b und 10 a voraussetzen, gar nichts wissen. Eine solche schroffe Inkongruenz mit der Geschichte aber ist in beiden Fällen unmöglich, mag man in den Worten Weissagung oder Vaticinium ex eventu sehen. Drittens führt das וְלוֹ in 49, 10 d beinahe zwingend darauf, dass zuvor von einer bestimmten Persönlichkeit die Rede war. Wollte man die 3 letzten Worte wieder auf Juda zurückbeziehen, so müsste man sie entweder nach der Terminangabe in v. c. auf eine Stufe mit v. a und b stellen, d. h. aber es ergäbe sich ein unerträglich gebauter Vers, die Struktur wäre durchbrochen und v. d würde lahm nachhinken; oder man müsste v. d in engster Beziehung zu c dem עַד כִּי mit unterordnen, dann aber ergäbe sich der unhaltbare Gedanke, dass gleichzeitig mit dem oder durch den Besuch des Heiligtums von Silo Juda der Gehorsam der Stämme, bezw. Völker zufallen würde.

Kurzum, die Beziehung auf die Stadt Silo ist unwiderruflich dahin. Da durch das zweite Argument auch der Deutungsversuch Orellis (D. alttest. Weiss. v. d. Vollend. d. Gottesreichs S. 137) „bis dass er gelange in das, was ihm zukommt, also in das Seinige“ getroffen wird, denn die in V. 8 und 10 verheissene Vorherrschaft Judas begann doch erst lange, nachdem es von seinem Lande Besitz ergriffen hatte, so ist tatsächlich die messianische Deutung von 10c und d, mag man nun das Schiloh im einzelnen erklären, wie man will, die einzig mögliche. Und zur Evidenz bestätigt das die offenkundige Verwandtschaft von v. d „und ihm der Gehorsam der Völker“, oder, indem man תִּקְוַת liest „und ihm gilt das Harren der Völker“, bezw. יִקָּוּו „und ihm zu sammeln sich die Völker“ mit folgenden unzweifelhaft messianischen Stellen: Jes. 11, 10 „ihn werden die Völker aufsuchen“, 42, 4b „auf seine Thora harren die Inseln“, Micha 5, 3 „er wird gross sein bis an die Enden der Erde“, Sach. 9, 10 „er wird Friede den Völkern sprechen, und seine Herrschaft

wird sein von einem Meere zum andern und vom Strome bis an die Enden der Erde". Die Annahme, das עַמִּים beziehe sich hier auf die israelitischen Stämme, war eine Verzweiflungsauskunft; denn einmal hätten diese bei der durch den ganzen Spruch (8—12) laufenden Personifikation Judas als „seine Brüder" bezeichnet werden müssen, und zweitens war von dem Gehorsam der Stämme gegen Juda ja schon genügend in V. 8 und 10a die Rede gewesen.

Wir sehen, festes Land taucht vor unseren Blicken auf: der messianische Gehalt von 49, 10b ist unbestreitbar. Aber sogleich beginnt es auch wieder zu schwinden. Derselbe Wellhausen, der die messianische Deutung wieder gerettet hatte, dekretierte zugleich, der ganze Vers 10b müsse eine Glosse sein. Und gehorsam folgte ihm auch hierin die Schar seiner Schüler (vgl. bes. Stade, Geschichte d. Volkes Israel I S. 159, Holzinger, Kommentar S. 258, Hühn, Die messian. Weissag. I S. 140). Zum Teil war der Grund dieser Streichung wohl einfach die Annahme, die messianische Erwartung sei in Davids Tagen, aus denen man im übrigen den Judaspruch herleitete, in dieser Formulierung noch unmöglich gewesen. Dies Argument findet man z. B. bei Giesebrecht (Beiträge z. Jesajakritik S. 29): „Bleibt das Königtum Judas für die Dauer der Geschichte bestehn, dann ist der Messias überflüssig, dessen Reich ja die Wiederzusammenfassung der Volkskraft unter einem einheitlichen Zepter bedeutet, vgl. Hos. 3, 5; Am. 9, 8, 11, 12; Jes. 8, 23; 9, 1—6; Jer. 23, 6; Ezech. 37, 22 cf. 34, 23". Indes er hat ganz übersehen, dass diese sämtlichen Stellen Formulierungen der messianischen Verheissung aus einer Zeit sind, da bereits die davidische Herrlichkeit zusammengebrochen war, mithin die einfache Wiederaufrichtung dieser an die erste Stelle treten musste. Aber die Messiashoffnung enthielt doch noch ganz andere Elemente: Herrschaft über die Völker, unbegrenzten Natursegen und Frieden in der Natur! Wie also sollte jene, falls sie überhaupt in Davids Zeit schon existierte — und das wird jetzt wohl auch G., nachdem wir die uralten babylonischen und ägyptischen Erlösererwartungen kennen gelernt haben, a priori als möglich zugeben, vgl. auch Amos 5, 18 — in einer Verheissung an Juda anders formuliert werden als so: das Zepter wird von Juda nicht weichen — bis der Messias kommt?

Im allgemeinen aber wird die Annahme, 49, 10b sei eine Interpolation, damit motiviert, 10b unterbreche den Zusammenhang, V. 11f. leite wieder in die Gegenwart zurück und handle wieder von Juda; eine so kurze abrupte Digression, die vom Messias handle, sei ausgeschlossen. Giesebrecht meint: wollte der Verfasser überhaupt vom Messias weissagen, warum tat er das in dieser halb versteckten Anspielung? Und Holzinger fügt noch hinzu, zu einem Verse wie dem 12., dass Juda seinem Weine tüchtig zuspreche, passe eine messianische Weissagung nicht; in dieser Umgebung würde sie Saul unter den Propheten sein. Eine ähnliche Argumentation hatte man auch früher bereits bei den Vertretern der Deutung des Verses auf die Stadt Silo gelesen, auch bei Orelli a. a. O. S. 136, und tatsächlich scheint infolgedessen auf den ersten Blick die Annahme einer Interpolation die zwingende Konsequenz der messianischen Deutung zu sein.

Aber es scheint auch nur so. Bereits Gunkel (Kommentar S. 436) erhob Protest gegen diese Folgerung, freilich noch nicht mit ausreichenden Gründen. Er führt gegen Wellhausen an, der Zusammenhang sei in dem ganzen Stücke kein sehr strenger, in V. 11 setze auf jeden Fall ein neuer Gedanke ein, und die messianische Weissagung dieser ältesten Zeit habe eben keinen „geistlichen" Charakter gehabt. Das ist ja alles ganz richtig; aber die Hauptschwierigkeit hat Gunkel nicht gehoben, sondern unberücksichtigt gelassen: in V. 11 wird schlechterdings durch nichts angedeutet, dass ein Subjektswechsel vorliegt, im Gegenteil, das אֹסְרִי muss sich nach allen Gesetzen der hebräischen Grammatik als Appositionssatz an ein unmittelbar vorangegangenes Nomen anlehnen. Handelt V. 11 aber, wie Gunkel in Übereinstimmung mit Wellhausen usw. annimmt, von Juda, so muss mithin dies Nomen auch Juda gewesen sein und kann nicht der Messias sein; denn eine Rückbeziehung von V. 11 über den Kopf von 10b hinweg auf 10a wäre ein Unding. Das heisst aber doch: V. 10b muss eine Glosse sein?

Ja, aber wer in aller Welt hat denn bewiesen, dass sich V. 11 und 12 auf Juda und nicht vielmehr auch auf den Messias beziehn? Die weit verbreitete Behauptung, der in V. 11 und 12 verheissene Wein- und Milchreichtum passe gerade so auffallend

gut auf das Land Juda, kann zum ersten Male nur einer aufgestellt haben, der Palästina nie gesehen hat, er gilt sicher von Ephraim, von der Iesreelebene usw. noch viel mehr. Die Lösung von dem Banne jener Deutung verdanken wir Gressmann, der mit vollem Rechte die Beziehung beider Verse auf den Messias wieder zu Ehren gebracht hat (vgl. Die Entstehung der israel-jüd. Eschatologie S. 287 f.). Wir betonen das wieder, von dem Gressmann selbst nichts sagt, damit es nicht scheine, als liege hier etwa nur ein momentaner moderner Einfall vor. Ich mache darauf aufmerksam, wie beispielsweise schon Cyrill von Jerusalem (Posnanski S. 60), Remigius von Auxerre (ebendort S. 299), Alphonsus Testatus (ebendort S. 404) u. a. dieser Deutung gehuldigt haben, natürlich dieselbe im Geiste ihrer Zeit allegorisch auf den Einzug, auf das Blut Christi und das Abendmahl umbiegend. Diese Erklärung hat übrigens auch kein geringerer als Luther vertreten und von neueren Auslegern Hofmann im „Schriftbeweis“ III S. 517.

Gressmann macht mit Recht auf die bereits Cyrill von Jerusalem aufgefallene Verwandtschaft von 49, 10 und 11 mit Sach. 9, 9 aufmerksam, wo der Messias ebenfalls auf dem Esel, dem Reittiere der vorköniglichen Zeit, kommt. Und enthalten die Verse irgend etwas, was gegen die Beziehung auf den Messias spricht? Das „die Augen funkelnd von Wein“? Ja, hat man nicht gelesen, wie Gott selbst, der Bringer des Gerichts, Jes. 63, 1 ff. geschildert wird? Wollen V. 11 und 12 den Messias nicht einfach als den Bringer des Friedens und unermesslichen Natursegens schildern, des Segens, von dem auch Amos 9, 13 „die Berge werden triefen von Most“ als von einem messianischen die Rede ist? vgl. auch Hos. 14, 8; Jes. 7, 15; 11, 6—8; Ezech. 34, 23 ff. Das ist ja ganz gewiss: vom Standpunkt der späteren dogmatisch fixierten Messiaserwartung aus mutet uns jene Schilderung einigermassen fremdartig an. Aber wir befinden uns hier in der vorprophetischen Zeit, und welches war in dieser das messianische Bild? Könnten wir das nicht einfach erst aus dieser Stelle zu lernen haben? Vergessen wir doch nicht, dass wir uns auch in derselben Zeit befinden, da man Noah, den Pflanzer des Weinstocks, feierte als den, der die Menschen erlösen sollte von den Mühsalen des Ackerbaues: „Dieser wird

uns trösten (bezw. ausruhen lassen) von unserer Arbeit und von den Schmerzen unserer Hände vom Acker her, den Jahwe verflucht hat." Gen. 5, 29.

Ja, ich gehe noch weiter: V. 11 u. 12 scheinen mir sogar ein positives Indiz dafür zu enthalten, dass sie nicht von Juda, sondern von einer andern Grösse, und dann natürlich dem Messias, handeln wollen, ich meine die feine Antithese, in der sich die beiden Verse zu V. 8 u. 9 bewegen. Wie die Herrschaft über die Völker V. 10 b der Herrschaft über die Stämme 10 a entgegengesetzt ist, so in V. 11 das friedliche Anbinden dem gewaltsamen Niederwerfen in V. 8, das Waschen in Traubenblut dem in animalischem Blute V. 9, das Funkeln der Augen von Wein dem beutegierigen des Raubtiers, die Weissheit der Zähne von Milch wiederum dem blutbefleckten Rachen des Löwen.

Und endlich, um der ganzen Interpolationshypothese den Todesstoss zu geben: es liegt bei der richtigen Deutung von V. 11 u. 12 auf den Messias nicht nur kein Grund mehr vor, in V. 10 b eine Interpolation zu sehen, nein, eine solche ist hier geradezu ausgeschlossen. Zunächst sehe man sich den übrigbleibenden V. 10 a an, erwarteten wir nicht in ihm, wenn er ursprünglich allein stand, ein עַד עוֹלָם oder dergleichen? Weiter, ist es überhaupt möglich, V. 11 unmittelbar an 10 a anzuknüpfen: nicht weicht das Zepter von Juda und der Stab zwischen seinen Füssen, indem er seinen Esel an den Weinstock bindet usw.? Man müsste doch bei der partizipialen Ausdrucksweise in V. 11 eine ausführende Schilderung des Herrscheramtes Judas erwarten, davon enthalten aber V. 11 u. 12 schlechterdings nichts. Diesen Missstand beseitigt freilich Stade aufs bequemste, indem er den ganzen V. 10 für interpoliert erklärt, aber ist der unmittelbare Übergang von dem kauernden Löwen zu dem Anbinder des Esels nicht vollends ein unerträglicher?

Und endlich, noch wichtiger ist die Frage: wann und wie denkt man sich die Interpolation entstanden? Wir kommen gerade von einer Periode in der Geschichte der alttestamentlichen Exegese her — ihre Uhr ist mindestens stark im Ablaufen begriffen — in der man etwas gar zu leicht mit der Annahme von Interpolationen bei der Hand gewesen ist, in der

man sich nur in den seltensten Fällen die unbedingt nötige Frage vorgelegt hat, wann und wie man sich dieselben entstanden denken soll. So hat denn auch hier von allen denen, die Wellhausen Gefolgschaft leisteten, soweit ich sehe, nur ein einziger sich diese Frage flüchtig vorgelegt, es ist Giesebrecht (a. a. O. S. 29 f.). Er sagt darüber: „Ich halte demnach V. 10 b für einen Zusatz zu 10 a, welcher die spätere Nichtübereinstimmung der geschichtlichen Wirklichkeit mit jener Weissagung durch Verweisung auf den künftigen, einzigen Herrscher Israels und der Heiden erträglich zu machen suchte. Deswegen brauchte derselbe indessen nicht vorexilisch zu sein; dass man auch nach dem Exil und im Exil auf den Messias gewartet hat, ist eine bekannte Tatsache“.

Indes, da wird nun wieder einmal einem Interpolator eine geradezu unmögliche Dummheit zugetraut. Stand ein Späterer wirklich vor dem durch die Losreissung der 10 Stämme oder vollends durch die Entthronung der davidischen Dynastie 586 zu schanden gewordenen V. 10 a, so war wohl das letzte, was er tun konnte, dass er nun mit einem „bis dass“ das Auftreten des Messias unmittelbar an die Herrschaft des Davidhauses anknüpfte und damit das Bewusstsein vollends unerträglich machte, dass die Weissagung Jakobs nun nicht nur in einer sondern sogar in doppelter Beziehung getäuscht hätte: Juda war das Zepter genommen und der Messias doch nicht gekommen. Noch schlimmere Torheit freilich traut der dem Interpolator zu, der ihn, wie Stade, den ganzen Vers 10 in nachexilischer Zeit interpolieren lässt. Nein, was die Zeit anbetrifft, so wäre die Möglichkeit einer solchen Interpolation überhaupt nur gegeben in der Periode, da tatsächlich Juda noch das Zepter über die Brüder führte, d. h. unter David und Salomo; damit befänden wir uns ja aber so ziemlich in der Zeit der Entstehung des ganzen Spruches, und dieser die Interpolation auf dem Fusse folgen zu lassen, wäre Widersinn.

Und so bleibt es dabei, wenn man V. 11 u. 12 richtig auf den Messias und nicht auf Juda deutet, so fehlt jeder Grund zu der Annahme einer Interpolation in V. 10, ja, eine solche ist geradezu ausgeschlossen. Wahrhaft festes Land erhebt sich vor unsern Augen: V. 8—10 a feiern Judas durch Raub und

Kampf erworbene Herrscherstellung, V. 10 b—12 die diese ablösende Herrschaft des friedlichen Völkerfürsten, der zugleich ein Bringer wunderbaren Natursegens ist.

Aber entschwindet da nicht doch neuerlich das Festland unsern Blicken, indem die Frage auftaucht: Der Spruch soll doch ein Segen über Juda sein, ist er das aber noch, wenn die Hälfte des Segens von einem ganz anderen Herrscher als von Juda handelt? Das war z. B. für Orelli (a. a. O. S. 136) ein zweiter Grund, die messianische Deutung abzulehnen: „Ungünstig ist hingegen einem solchen Hereinragen einer Herrschergestalt in den allgemeinen Stammessegen, dass die Beziehung derselben zum Stamme nicht angegeben würde.“ Träfe dies wirklich zu, ich würde Orelli recht geben. Gunkel freilich, dem wir zum Teil die Wiedergewinnung der richtigen Deutung verdanken, zieht diese Konsequenz nicht. Er sagt: „Diese Stelle enthält eine andere ältere Erwartung als die von den Propheten vertretene: nach den Propheten wird der neue Herrscher aus Juda kommen und Juda wird Mittelpunkt des Weltreiches werden; nach Gen. 49, 10 aber wird der neue Herrscher Juda den Herrscherstab aus den Händen nehmen.“ Im Prinzip muss man natürlich das Vorhandensein einer solchen älteren Erwartung durchaus als möglich zugeben. Aber ebenso gewiss scheint mir zu sein, dass wir gerade an dieser Stelle dieselbe nie und nimmer finden würden, würde doch der Hymnus auf Juda, der mit so vollen Tönen einsetzt, durch sie in sein Gegenteil verkehrt werden. Ich glaube, Gunkel selbst würde sich diesem Eindruck nicht haben entziehen können, wenn er nicht fälschlich V. 11 u. 12 wieder auf Juda gedeutet hätte.

Aber ist denn jener These Orellis, der im Falle einer messianischen Bedeutung von V. 10 b etwa Worte wie עַד־כִּי יֵצֵא מִמֶּנּוּ erwartet, überhaupt zuzustimmen, entspricht der überlieferte Text nicht vielmehr seiner Anforderung, wird nicht wirklich der Messias hier als ein aus Juda dereinst hervorgehender verkündet? Und schwindet damit nicht auch das letzte Bedenken gegen die messianische Deutung der zweiten Hälfte und die Integrität des ganzen Judaspruches?

Um diese Frage zu entscheiden, müssen wir uns dem

schwierigsten und doch zweifelsohne wichtigsten Worte des ganzen Verses 10 b, dessen positive Behandlung wir bis jetzt zurückgestellt haben und ohne jeden Schaden für die Deutung des Ganzen zurückstellen konnten, zuwenden. Diese letzte Frage kann ohne eine Erklärung des rätselhaften שילה nicht gelöst werden.

Nun wollen wir vorausschicken, dass definitiv diese Erklärung auch nach unserer Meinung immer noch nicht gegeben werden kann, dass hier der Punkt ist, an dem bis zu einem gewissen Grade auch jetzt noch immer ein ignoramus am Platze ist. Aber wir werden finden, dass dasselbe doch bereits auf so enge Grenzen eingeschränkt ist, dass die Deutung des ganzen Verses darüber nicht mehr zweifelhaft werden kann.

Schon lange ist festgestellt, dass die älteste durch das Targum des Onkelos, die Peschitta, Aquila und Symmachus, viele Kirchenväter, den samaritanischen Text, durch die Mehrzahl und die älteren der von Kennikott und de Rossi gesammelten Kodizes verbürgte Lesart שלה (nicht שילה oder שֶׁלּוֹ) ist, (vgl. G. Baur, Geschichte der alttest. Weissg. 240 f., Posnanski S. 2). Ich füge auch die LXX an, denn ihre Lesung τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ dürfte ebenfalls nichts weiter als Übersetzung eines שֶׁלֹּה sein, nicht, wie Ball für möglich hält, auf ein שם לה hinführen. Von שלה ist daher immer auszugehen.

Bei dieser Lesung bleibt, nachdem die Erklärung mit Silo abgetan ist, die nächstliegende Deutung die Auflösung in לֹה und שֶׁ, also = אֲשֶׁר לוֹ; sie scheint auch noch unmittelbar gestützt zu werden durch Ez. 21, 32: עַד בֹּא אֲשֶׁר לוֹ הַמִּשְׁפָּט. Deshalb hat man seit Onkelos, Symmachos usw. bis hinein in unsere Tage das Wort gedeutet: bis der kommt, welchem es gehört (nämlich die Herrschaft, bezw. Zepter und Stab). Dieser Deutung huldigte in der Hauptsache auch Wellhausen. Er meinte aber (Geschichte Israels S. 375), dies שלה stiesse sich mit dem ולו, welches daher zu streichen sei, wodurch man das יקהה als Subjekt in dem Relativsatze erhielte: „bis der kommt, dem der Gehorsam der Völker". Eine Reihe seiner Schüler akzeptierte das sofort (vgl. bes. Stade a. a. O.). Doch Wellhausen selbst wurde später die Korrektur wieder bedenklich, er meinte (Komposition S. 321), man verstände nicht, warum ולו hinter שלה hätte

eingesetzt sein sollen, eher wäre שלה als Glosse zu ולו zu begreifen; Subjekt in יבא wäre dann der ungenannte Bekannte, der durch den Zustandssatz ולו näher charakterisiert würde. Das durch die Jahrhunderte umstrittene Wort mithin eine Glosse in der Interpolation — das war wieder einmal der Weisheit letzter Schluss.

Mit Recht hat Gunkel die Streichung des einen wie des andern Wortes als Versündigung gegen den Versbau bezeichnet, denn das sich beide Male für v. c. ergebende „bis er kommt" ist schlechterdings kein Stichos, der in den Versbau des Judaspruches passt. Doch auch Gunkel vertritt die Auflösung von שלה in שׁ לו und ergänzt als Subjekt: Zepter und Stab. Aber das Sprachgefühl lehnt sich, so oft diese Deutung auch schon vorgetragen ist, immer wieder gegen dieselbe auf. Ganz abgesehen von dem שׁ, welches in einem judäischen Spruche auffallend bleibt, man vermisst immer wieder das Subjekt des Relativsatzes, mindestens ein הוא. Ausserdem involviert diese Deutung den V. 8 f. direkt ins Gesicht schlagenden Gedanken, dass Zepter und Stab Juda doch eigentlich nicht gebührten. Und endlich, die mit Vorliebe als Parallele herangezogene Stelle Ez. 21, 32 beweist in Wirklichkeit gar nichts, weil hier als Subjekt ein הַמִּשְׁפָּט steht; diese Stelle ist so organisch aus dem Gedankenkreise Ezechiels, seiner Beurteilung des Zedekia als eines illegitimen Fürsten heraus erwachsen, dass man die schwersten Bedenken tragen muss, in ihr überhaupt eine Anlehnung an Gen. 49, 10, geschweige denn einen authentischen Kommentar zu dieser Stelle zu sehen; vielmehr dürfte nur umgekehrt Ez. 21, 32 später, da man mit dem שלה nichts mehr anzufangen wusste, die Deutung desselben beeinflusst haben.

Das Gefühl des Unbefriedigtseins mit dieser allerdings durch eine alte Tradition sanktionierten Deutung hat denn immer wieder, auch unter denen, die sich dem messianischen Gehalte des Verses nicht verschliessen konnten, neue Deutungsversuche veranlasst. Wohl der älteste ist die Zusammenstellung des שלה mit שַׁלְוָה, natürlich eine ganz willkürliche und ebenso unmöglich wie die Auflösung des Wortes in שַׁי לו = Geschenke ihm. Wir

können sie wie andere ganz ephemere[1]) mit Stillschweigen übergehen.

Die Hengstenbergsche Schule vertrat einen Zusammenhang von שילה mit שָׁלָה „ruhen“ und deutete es als „der Friedereiche“, und, nachdem Ewald nachgewiesen hatte, dass dann die Form vielmehr שִׁילוֹ heissen müsste, als aus שִׁילֹן entstandenes Nomen proprium „Friedrich“. Aber wie konnte ein solcher, sich sonst nie findender Eigenname hier ohne weiteres eingeführt werden, hätte nicht dann noch Analogie von Jes. 7, 14; 9, 5; Jer. 23, 6 ein אֲשֶׁר יִקְרָא oder dergleichen davor stehn müssen? Daher ist auch diese Erklärung mit Recht jetzt allerseits aufgegeben. Und so bleiben nur 3 Deutungen des שילה übrig, die eine ernste Erwägung erfordern.

1. Wohl die sympathischste unter ihnen ist die Gleichsetzung des שילה mit שְׁאִילֹה d. i. sein Geforderter, Ersehnter, Erbetener, die von de Lagarde vorgeschlagen wurde (vgl. Onomastica sacra II S. 386, übrigens auch schon, was ihm entgangen zu sein scheint, von Hillerus, Syntagm. hermen. S. 223). Zu dem Wegfall des א macht er auf das שֵׁלָתֵךְ 1. Sam. 1, 17 f. und Olshausen, Lehrbuch d. hebr. Sprache § 38 c aufmerksam, auch auf das שַׁלְתִּיאֵל Hag. 1, 12, 14 hätte er sich stützen können. Zur Sache zieht er den Namen שָׁאוּל, das Wort der Hanna 1. Sam. 2, 28 und Mal. 3, 1 heran. Und wer wollte leugnen, dass diese Deutung vorzüglich der Erlösererwartung gerecht wird und z. B. einzigartig zu der in Jes. 9, 1—6 zum Ausdruck kommenden Stimmung passt? Vgl. auch Deut. 33, 7: „Höre Judas Rufen und lasse ihn kommen zu seinem Volk“ (dazu Gunkel, Genesis S. 463) und auch Jes. 7, 11.

Und doch wage ich sie nicht als eine irgendwie sichere zu vertreten. Der Grund ist der, dass sie mit der Lesart שילה steht und fällt; die, wie wir sahen, ältere Lesart שלה zeigt mindestens, dass das Bewusstsein dieser Bedeutung der Stelle dann schon in ältester Zeit verlorengegangen wäre, und das wäre um so auffallender, je einleuchtender und näherliegend die postulierte Bedeutung ist. Ausserdem kommt hinzu, dass

[1]) Dahin rechne ich besonders die Indentifizierung des Wortes mit שָׁאוּל bei Zimmern, Z. A. VII 163 f. Vgl. ihre Zurückweisung bei Ball.

wir ein שְׁאִיל ja nicht belegen können. Kurzum, de Lagardes Erklärung bleibt doch nur eine immer von neuem wieder zu registrierende Vermutung.

2. Statt dessen aber tritt in unsern Tagen immer mehr eine auf einer geringen Textemendation beruhende Deutung hervor, die auf allgemeine Beachtung Anspruch erheben kann, ja, die auch wir als die zurzeit annehmbarste zu bezeichnen uns nicht scheuen. Sehe ich recht, so hat den Vorschlag zuerst Giesebrecht (a. a. O. S. 29) gemacht, ihm hat sich dann, obwohl nicht ohne Schwanken, Ball in seiner Ausgabe der Genesis angeschlossen, und Gressmann (a. a. O. S. 263, 287) wie Köberle (Die alttest. Offb. S. 102) haben ihn als einen geradezu sichern akzeptiert. Er besteht darin, statt שִׁלֹה ein מֹשְׁלֹה „sein Herrscher" zu lesen.

Dieses Wort tritt uns als Titel des Messias Micha 5, 1 und Jer. 30, 21 entgegen, und auch Sach. 9, 9f., die sich sachlich eng mit Gen. 49, 10—12 berühren, empfehlen die Emendation wegen des sich dort findenden מַלְכֵּךְ יָבוֹא und מָשְׁלוֹ. Darauf, dass sich der Ausfall des einen מ infolge der Ähnlichkeit des althebräischen מ mit dem ש verhältnismässig leicht erkläre, hat Ball aufmerksam gemacht. Man könnte aber auch einen Zeilenschluss hinter dem מ zur Erklärung heranziehen, der dadurch verhängnisvoll wurde, dass das שלה allein, auf das das Auge des Abschreibers in der neuen Reihe fiel, ihm einen Sinn ergab, sei es nun, dass er an שֵׁלֹה oder an die Stadt Silo dachte. Diese Emendation passt so ausgezeichnet in den Kontext, dass sie sich geradezu zwingend aufzudrängen scheint, und, wie gesagt, auch wir stehn nicht an, sie als die einfachste und zur Zeit wahrscheinlichste Lösung des Problems zu bezeichnen.

Und doch, ich muss gestehn, ganz werde ich auch bei ihr noch ein gewisses Gefühl des Unbehagens nicht los. Ich glaube, sachlich ist schlechterdings nichts gegen den sich so ergebenden Text einzuwenden: bis sein Herrscher kommt, dem der Gehorsam der Völker zuteil wird, bezw. das Harren der Völker gilt. Aber es ist und bleibt eine Konjektur, eine Konjektur, wie wir sie bei unwichtigen Stellen ohne weiteres akzeptieren, die aber bei einer Stelle von so enormer Bedeutung wie Gen. 49, 10f. uns nie gestatten darf, die Akten ganz zu schliessen. Der

durch die Emendation hergestellte Text ist gerade ein so glatter und einfacher, dass uns doch immer wieder Bedenken kommen, wie gerade er korrumpiert werden konnte, und, was wir an andern Stellen ruhig passieren lassen würden, müssen wir hier als einen tückischen Zufall verspüren. Daher wird, so sehr nunmehr der Text auch einleuchtet, die Debatte über das eine Wort vermutlich doch noch lange nicht zur Ruhe kommen, vielmehr immer wieder die Frage auftauchen: sollten nicht doch die 3 Buchstaben שלה, die schon die ältesten Übersetzungen allein vorfanden, eine Bezeichnung des Messias enthalten können?

3. Und da erlaube ich mir selbst gleich jener wahrscheinlichen Deutung eine andere als ebenfalls möglich an die Seite zu setzen, die sachlich allerdings viel unsicherer ist, dafür aber den überlieferten Text für sich hat. Es ist eigentlich keine neue Deutung, vielmehr in der Hauptsache auch schon eine recht alte, die uns Heutigen aber vielleicht in einem ganz neuen Lichte erscheint und die es jedenfalls verdient, in unserer Zeit der kurz und immer kürzer verfassten Kommentare wieder der Vergessenheit entrissen zu werden.

Ich meine die altjüdische, das ganze Mittelalter durchziehende Deutung, dass irgendwie ein Zusammenhang zwischen שלה und dem Worte שִׁלְיָה „Nachgeburt“ Deut. 28, 57 bestehe. Zu irgendeiner Klarheit und Sicherheit der Etymologie haben es zwar auch die jüdischen Ausleger und Grammatiker in dieser Beziehung nicht gebracht. Teils identifizieren sie שלה einfach mit שליה und rekurrieren auf des Onkelos Übersetzung dieses Wortes mit „jüngstes Kind“, teils führen sie das שילה auf ein Nomen שִׁיל zurück (mit Suffix wie עִירֹה von עִיר, שִׁיתוֹ von שִׁית), und dieses wiederum bringen sie bald mit שָׁלָה, dem sie 2. Reg. 4, 28 die Bedeutung „gebären“ vindizieren, bald mit שָׁלַל, welches Ruth 2, 16 „herausziehen“ bedeutet, bald mit einer Wurzel שיל in Zusammenhang (vgl. Baur a. a. O. S. 247—50, Posnanski S. 104, 159, 272f., 276, 282 usw.). Schliesslich aber kommen sie immer auf die Deutung „jüngster Sohn“ oder überhaupt „Sohn“ hinaus.

Aber auch christliche Ausleger haben diese akzeptiert, ja sie fanden in dem Ausdruck einen Hinweis auf die jungfräuliche Geburt des Messias, wohingegen dann jüdische Gelehrte gerade

betonten, dass der Ausdruck eine rein menschliche Geburt indiziere. Raymund Martin schreibt: „Die Benennung Siloh hängt somit mit שליה Silya zusammen, was die lateinischen Ärzte als secunda oder secundina, Nachgeburt, bezeichneten und das sich lediglich aus dem Muttersamen allein bildet, so dass, wenn der heilige Geist, durch Jakob und Mose sprechend, den Messias Siloh nannte, er nichts so deutlich hat damit sagen wollen, als dass Christus dem Leibe nach nicht aus väterlichem Samen, sondern einzig und allein aus der Mutter Substanz mit Hilfe des heiligen Geistes geboren werden sollte“, (vgl. Posnanski, S. 361); ebenso Galatinus „Weibessohn“ (vgl. ebendort S. 439, 449); desgl. aber auch Luther im Kommentar zur Genesis. Ja, noch im 18. Jahrhundert führt Simonis (Arcanum formarum nominum hebr. ling. S. 131) als Bedeutung von שילה ohne weiteres auf: filius ex utero extractus, und Pfeiffer (Excertatio de Schilo) sagt noch von dieser Bedeutung: Ita plurimi tam veterum quam recentiorum accipiunt. Erst im 19. Jahrhundert verschwindet sie so gut wie ganz (nur noch Ilgen, Komment. S. 316—18, Knapp, Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre II. S. 138 und Bötticher, Horae Aramaicae S. 25 vertreten sie).

So viel ich mich auch umgesehen habe, so habe ich doch nicht finden können, dass die neuere Sprachvergleichung uns neues Material geliefert hat, um etwa die Etymologie des שִׁלֹה in dieser Richtung auf eine sicherere Basis zu stellen. Am einwandfreisten aber erscheint mir, entsprechend unserm Kanon bezüglich des Alters der Lesart שלה der schon von Baur (a. a. O. S. 250) hypothetisch gemachte Vorschlag, das Wort als ein שֵׁל von שָׁלַל „herausziehn“ (entsprechend הֵץ, קֵץ, יֵשֵׁן usw.) c. suff. zu erklären, also = שִׁלֹה = שִׁלוֹ. Die Möglichkeit, dass es ein solches Wort = neugeborener Sohn gegeben habe, kann kaum geleugnet werden, da wir שָׁלַל Ruth 2, 16 in jener Bedeutung, die auch die Grundbedeutung von נשל und שלה ist, besitzen, (vgl. Dietrich, Abhandl. f. sem. Wortforsch. S. 121). Und das arabische سَلِيل von سَلَّ bedeutet ebenso wie das שְׁלִיל des Talmud das ausgereifte Embryo, das ausgetragene 9 Monate alte lebendige Junge.

Freilich erheben sich auch gleich gegen die Annahme eines solchen שֵׁל sachliche Bedenken. Baur selbst machte sich sofort den Einwurf, auch bei dieser Erklärung träte die Beziehung auf den natürlichen Geburtsakt in dem Worte zu sehr hervor, als dass es eine passende Bezeichnung des Messias sein könnte, Delitzsch bezeichnete jede Bezugnahme des שִׁלֹה auf שִׁלְיָה als „garstig“ (Mess. Weiss. S. 40) und „unedel“ (Kommentar S. 519), und der verbreitetste Einwand war der, warum denn nicht einfach בֵּן gesagt würde.

Ich glaube nun aber doch, dass man in Zukunft wieder gezwungen sein wird, dem Probleme etwas ernster ins Angesicht zu schauen, und dass diese Einwände heutzutage nicht mehr als stichhaltig gelten können. Natürlich, wenn das שֵׁל die schlichte Bedeutung „Sohn“ bezw. „jüngster Sohn“ haben sollte, verstände man nicht, warum ein solches Wort nie sonst im Alten Testamente gebraucht wird, bezw. weswegen hier nicht einfach בְּנוֹ oder בְּנוֹ הַקָּטֹן od. dergl. stünde. Wie nun aber, wenn es Anspielung auf einen in einzigartiger Weise geborenen oder auf einen unmittelbar nach bezw. bereits bei seiner Geburt zu einzigartiger Bedeutung gelangten Sohn wäre? Wir haben neuerdings gelernt, dass die Propheten Erwartungen eines messianischen Wunderkindes, wie sie uns Jes. 7, 14 ff.; 9, 1—6; 11, 1—9; Micha 5, 1—3 entgegentreten, in ihrem Volk schon angetroffen haben, sie voraussetzen, sie allerdings umgestalten, aber doch an sie anknüpfen (vgl. bes. Gressmann a. a. O. S. 270—86). Danach wird keiner mehr kurzer Hand die Möglichkeit abweisen können, dass hier in dieser vorprophetischen Weissagung ein ganz exzeptioneller Ausdruck von diesem Kinde gebraucht wird, ein Ausdruck, der direkt die Bedeutung in sich schliesst, dass sein Geborenwerden ein ganz einzigartiges sein oder dass unmittelbar von seiner Geburt einzigartige Folgen ausgehen werden.

Natürlich würde auch hier der Ausdruck schon ohne weiteres als bekannt vorausgesetzt sein, sein Ursprung noch weiter zurückliegen, und dieser schon bekannte שֵׁל würde hier als ein solcher bezeichnet, der aus Judas Stamm geboren werden sollte. Dass später nicht wieder auf diesen Ausdruck zurückgegriffen wird, beweist nichts; denn auch die Bezeichnungen יֶלֶד, חֹטֶר, צֶמַח

tauchen nur als abgerissene Anspielungen auf den Messias auf, ebenso wie die ihm beigelegten Nomina propria von Jes. 7, 14; 9, 5; Jer. 23, 6 und die Titel seiner Mutter als die עַלְמָה und die יוֹלֵדָה nur je einmal im Alten Testament erwähnt werden. Ausserdem glaube ich, dass wir eine gewisse Parallele zu der Einzigkeit des שֵׁל in dem נְפִלִים besitzen, welcher Ausdruck wenigstens auch ausschliesslich der sagenhaften Vorzeit vorbehalten geblieben ist; vgl. Gen. 6, 4; Num. 13, 33. Die annehmbarste Etymologie dieses Wortes ist immer noch die von Mühlau-Volck und Delitzsch, es mit נֵפֶל, Fehlgeburt, zusammenzustellen. Die in den Eben der Gottessöhne mit den Menschentöchtern Geborenen werden damit als Fallgeburten, Bastarde bezeichnet, aber mit einem Ausdruck, den man nur bei ihnen findet. Sollte es danach zu verwundern sein, dass eine Bezeichnung des erwarteten göttlichen Kindes sich nur in dieser ältesten uns erhaltenen messianischen Weissagung findet?

Ein Doppeltes könnte der Gebrauch derselben an dieser Stelle dann involvieren: entweder dies, dass seine Geburt sich in anderer Weise vollziehen sollte als bei gewöhnlichen Menschenkindern, wahrscheinlich unter ganz besonderer göttlicher Assistenz; vielleicht spielt auf diese Vorstellung auch das geheimnisvolle Subjekt des 22. Psalms an:

„Ja, du bist's, der mich hervorzog aus dem Schosse,
mich legte an der Mutter Brust;
auf dich bin ich geworfen von Geburt an,
von meiner Mutter Schosse her bist mein Vater du".

(V. 10 und 11; lies mit Duhm אָבִי statt אֵלִי, im übrigen siehe Delitzsch z. St.). Oder der Ausdruck würde in sich schliessen, dass dem Erwarteten sofort als neugeborenem Kinde unmittelbar bei seinem Eintritte in die Welt die Weltherrschaft zufallen sollte, wie auch Jes. 7, 15, richtig verstanden, besagt, dass Immanuel „noch ehe er 5 Jahre alt sein wird, der Befreier seines Volkes und der Bringer des Glücks werden sollte". (Vgl. Gressmann a. a. O., S. 277; auch Jes. 9, 5; 11, 1) [1]). In beiden

[1]) Vgl. auch Matth. 2, 2: τεχθεὶς βασιλεύς; Luc. 2, 11: ἐτέχθη ὑμῖν σήμερον σωτήρ. Apoc. 12, 4 f.: ἵνα ὅταν τέκῃ τὸ τέκνον αὐτῆς καταφάγῃ καὶ ἔτεκεν υἱὸν ἄῤῥενα ὃς μέλλει ποιμαίνειν πάντα τὰ ἔθνη ἐν ῥαβδῷ σιδηρᾷ. καὶ ἡρπάσθη τὸ τέκνον αὐτῆς πρὸς τὸν θεὸν καὶ πρὸς τὸν θρόνον αὐτοῦ.

Fällen ist es kein Wunder, dass die spätere Zeit vor jenem Worte wie vor einem Rätsel stand.

Ich betone nochmals, diese Deutung ist nicht mehr als eine Hypothese. Aber wir haben allen Grund, die Augen offenzuhalten, ob nicht die fortschreitende Sprach- und Religionsvergleichung uns neues Material zu ihrer festeren Fundamentierung liefern wird.

Und nun kehren wir zu dem zurück, wovon wir bei der Erklärung des Wortes שִׁלֹה ausgingen. Wir fanden, dass ernstlich heutzutage nur noch drei Deutungen desselben diskutiert werden können: sein Erbetener, sein Herrscher und eine dritte, die etwa auf die Bedeutung: sein Wunderkind hinauslaufen würde. Alle andern können nach unserm Dafürhalten nicht mehr in Betracht kommen. Wie steht es nun in allen 3 Fällen mit der Zugehörigkeit des Messias zum Stamme Juda? Absichtlich haben wir uns bei dem Suchen nach einer Deutung des rätselhaften Wortes von diesem Gesichtspunkte gar nicht beeinflussen, geschweige leiten lassen. Vielmehr ganz ungesucht und ungewollt hat sich uns in allen Fällen ergeben, dass durch das Suffix ה der, von dem hier die Rede ist, in engste Beziehung zu Juda gesetzt wird: sein Erbetener, sein Herrscher, sein Neugeborener. Und damit schwindet auch das letzte Bedenken gegen die messianische Bedeutung von V. 10 b und die Zugehörigkeit dieses Verses zum Ganzen des Judaspruches; dem, was z. B. Orelli postulierte, die Zugehörigkeit des Messias zu Juda müsse angedeutet sein, wenn es sich hier um ihn handeln sollte, genügt der Text vollauf. Das Festland ist erreicht.

Wir stehen am Ende. Rückhaltlos ist zuzugeben, dass das eine Wort, dem die ganze behandelte Stelle ihren Namen verdankt, mit voller Sicherheit immer noch keine Erklärung gefunden hat. Aber, dass der ganze Abschnitt 49, 10b—12 eine direkte messianische Weissagung ist, darf nach unsern Darlegungen als absolut sicher bezeichnet werden. Wir stehen gegenwärtig mitten drin in dem Prozess einer vollständigen Umgestaltung lange herrschender Auffassungen von dem Entstehen, dem Wesen und der Geschichte der alttestamentlichen Eschatologie. Da ist es von ungeheurer Bedeutung, dass wir ein festes

που στῶ gewonnen haben. Aus einem Spruche, den als Ganzes noch nie ein Kritiker unter die Zeit König Davids heruntergeschoben hat und dessen Entstehung nach Salomo auch einfach ausgeschlossen ist, also mindestens aus einer Zeit 2 Jahrhunderte vor dem Auftreten der Schriftpropheten, schallt uns die Erwartung entgegen:

„Nicht wird das Scepter von Juda weichen
Noch der Stab zwischen seinen Füssen,
Bis sein Herrscher (bezw. Erbetener oder Neugeborener) [kommt
Dem die Völker gehorchen;
Der seinen Esel an den Weinstock bindet,
An die Rebe seiner Eselin Junges;
Der sein Gewand in Wein wäscht,
In Traubenblut sein Kleid;
Dessen Augen funkeln von Wein,
Dessen Zähne weiss sind von Milch.“

Das ist die älteste unmittelbar messianische Erwartung, die uns im alten Testamente erhalten ist. Auf ihre Bedeutung und ihre Konsequenzen soll hier nicht eingegangen werden. Dazu wird sich mir demnächst an anderer Stelle Gelegenheit bieten.

Auch Israels Erlösererwartung zeigt wie viele seiner sonstigen religiösen Vorstellungen Anknüpfungs- und Berührungspunkte mit denen anderer altorientalischer Völker auf. Babyloniens und mehr noch Ägyptens alte Literaturen haben in dieser Beziehung neuerdings ganz ungeahnte Perspektiven eröffnet. Aber ebenso offen liegt auch die einzigartige Geschichte dieser Erwartung auf dem alttestamentlichen Boden zutage. Vor dem in strahlendes Licht getauchten Pfade, der von dem Ausgangspunkte, den wir soeben behandelt haben, über die Stationen der Erwartung des gerechten und Friede stiftenden Weltkönigs [1]), über die alttestamentlichen Höhe-

[1]) Jes. 9, 1—6; 11, 1—9; Micha 5, 1—3; Sach. 9, 9 f.; Jes. 42, 1—7; 49, 1—6.

punkte der Hoffnung eines sein Volk gerecht machenden, ja sich für dasselbe aufopfernden Fürsten[1]) hinweg hinführt auf den triumphierenden Ruf: ἰδοὺ ἐνίκησεν ὁ λέων ὁ ἐκ τῆς φυλῆς Ἰούδα (Apoc. 5, 5), da verblassen alle die Seitenpfade, auf denen auch andere Völker dem Lichte zustrebten und die dann doch ziellos und verworren endeten.

Nachwort: Nachträglich macht mich Dr. Hrozny darauf aufmerksam, dass auch für das babylonische šallu (Zimmern K. A. T. S. 577) die Bedeutung „Neugeborener" postuliert.

---

[1]) Jer. 23, 5 f.; Jes. 52, 13—53, 12.

Ein alter lateinischer Kommentar über die vier Evangelien.

Von

D. G. Wohlenberg.

Es ist wohl selten ein Text so liederlich gedruckt und herausgegeben worden, wie die in der zuerst und bis jetzt noch einzig von Martianay im 5 tomus seiner Hieronymus-Ausgabe veröffentlichte Expositio quattuor evangeliorum de brevi proverbio edita, Hieronymi presbyteri (l. c. col. 847—884, Paris 1706). Ex antiquo codice Gemeticensi (Jumièges), schreibt Martianay in der vorausgeschickten „admonitio", transcriptum opusculum typographis nostris edendum tradidi cum suis pene universis vitiis. Neque vero dignum iudicavi, quod more nostro castigaretur et in eo emendando tempus, oleum operamque perderem. Auch die Veronenser Herausgeber des Hieronymus, Vallarsi und seine Mitarbeiter, ob sie gleich jene Ausgabe für eine Schande erklärten, haben doch nur leise Verbesserungen vorgenommen, ganz willkürlich, ohne jegliche Hilfe von Manuskripten. Nach der Vallarsischen Edition steht der Kommentar denn auch abgedruckt bei Migne XXX, 547 ff. Morin (s. dessen De la besogne pour les jeunes. Sujets et travaux sur la littérature latine du moyen-âge Extrait de la Revue d'histoire ecclésiastique VI, No. 2, 1905) kann mitteilen, dass er wenigstens 20 Handschriften zu dem Kommentar gefunden habe, zumeist ziemlich alte, vom 8. bis 9. Jahrhundert, meist in Österreich, Bayern, der Schweiz.

Schon in meinem in der Neuen Kirchl. Zeitschr. XVIII, 6, S. 427—469 (1907) erschienenen Aufsatz „Ein vergessener lateinischer Markuskommentar" bemerkte ich, dass ich mir den unbenutzbaren und völlig unlesbaren Martianayschen Text durch Vergleich mit einem Münchener Codex (Cod. lat. 16057, Fol. 199b—242b; XII. Jhdt., 4°) lesbar und brauchbar gemacht habe, und ebendort versprach ich, an anderer Stelle später etwas daraus mitzuteilen. Ich möchte diesem Versprechen im folgenden genügen, und zwar so, dass ich darin den Kommentar nach

den wichtigsten Seiten hin prüfe und ihm seine Stelle in der Geschichte der Auslegung zuzuweisen suche. Freilich weiss ich selbst am besten, dass der von mir vorausgesetzte Text keinen Anspruch darauf erheben kann, als wissenschaftlich sauberer und korrekter zu gelten. Auch ist mir nicht unbekannt, dass Morin oder vielmehr einer seiner Schüler die Herausgabe eines wissenschaftlich allseitig genügenden Textes vorbereitet. Gleichwohl halte ich dafür, dass die folgenden Mitteilungen und Gedanken darauf Anspruch erheben dürfen, schon jetzt veröffentlicht zu werden und auf das Interesse der Fachgenossen zu rechnen [1]).

1. Die Ordnung der Evangelien.

Die Anordnung der vier Auslegungen selbst entspricht zwar der gewöhnlichen Reihenfolge: Mt., Mk., Luk., Joh. Aber bedeutsam ist doch, dass es in dem der Auslegung vorangestellten Prooemium gleich zu Anfang heisst [2]): In primis quaerendum est omnium librorum tempus, locus, persona, et quare non duodecim evangelia recipiantur (p nisi quattuor): quia totus mundus ex quattuor elementis est, i. e. coelo, terra, igne, aqua. Per coelum Joannes ostenditur, quia sicut coelum omnia superat, ita Joannes, qui dixit: *in principio erat verbum et verbum erat apud deum*; per terram Matthaeus, qui dixit: *liber generationis Jesu Christi*; per ignem Lucas, qui dixit: *nonne cor iam ardens erat in nobis, cum loqueretur nobis?* per Marcum aqua, qui dixit: *vox clamantis in deserto.* Quattuor flumina de uno fonte quattuor sunt evangelia significantia Christum. Physon, insufflatio, significat Joannem; Geon, velocitas, significat Matthaeum; Tigris, felicitas, significat Marcum; Eufrates, fertilitas, significat Lucam. Irrigant mundum, i. e. ecclesiam, et significant quattuor virtutes, i. e. prudentiam, temperantiam, fortitudinem et iustitiam; et sicut paradisum irrigant quattuor flumina, sic et cor nostrum hae quattuor virtutes. Et homo ex quattuor elementis consistit: ex aëre, igne (so p;

[1]) Der Titel heisst nach cod. Monac.: Breviarium sancti Hieronymi presbyteri super quattuor evangelistas. Das de brevi proverbio bei Mart. ist völlig sinnlos.

[2]) Ich bezeichne unsere Auslegung mit PsH (Pseudohieronymus), die editio princeps mit p, den Münchener Cod. mit M.

M igne, aëre), aqua et terra. Ex aëre flatus, ex igne sanguis, ex aqua flegma, ex terra corpus; per caput coelum, ubi sunt duo luminaria; pectus aër, venter aqua, pedes terra. Anderseits findet sich in demselben Prolog die übliche Reihenfolge, ein Beweis, dass derselbe, so wie er vorliegt, ein Mosaikstück darstellt; und am Schluss der Auslegung des Joh.-Evangeliums [1]) liest man: Secundum ordinem canonis iste liber (nämlich Joh.-Evangelium) Matthaeo praeponendus esset; sed quia ultimus ponitur, ostendit, quod terra prima sanctificata est, deinde aqua, postea aër, novissime ignis, quia clarior est et subtilior. [2]) Man sieht, dass der, welcher diese Worte geschrieben, nach der ihm massgebend erscheinenden „Ordnung des Kanons" eigentlich die Auslegung des Joh.-Evangeliums an erste Stelle setzen zu müssen glaubte, dass er aber anderseits mit der 4., der letzten, Stelle des Evangeliums als einer festen Sitte und Tatsache rechnet. Die Erklärung für diesen formalen Widerspruch findet er darin, dass die Erde — dieser entspricht laut der Vorrede Matthäus — zuerst geheiligt sei, dann das Wasser, darauf das Feuer und zuletzt die Luft. [3]) Der Kommentar schliesst: (haec est iusti)ficatio, q(uae) ad evangelium Joannis pertinet, hic supradicta.

Auf das einzelne kann hier nicht eingegangen werden. Nur dies sei festgestellt: Die im Prolog zu unserm Evangelienkommentar sich findende und am Schluss des Ganzen wieder hervortretende Reihenfolge Jh., Mt., Mk., Lk. ist bedeutsam durch die Voranstellung des Johannes. Sie verrät wahrscheinlich eine von Origenes und seiner Schule herstammende Beeinflussung [4]). Die im Widerspruch damit stehende Reihenfolge,

---

[1]) Leider ist die letzte Seite von M schadhaft und darum schlecht zu lesen. Doch kann mit Hilfe von p so, wie oben angegeben, ziemlich sicher gelesen werden.

[2]) Man vertausche, da obiges sinnlos ist, aër und ignis; so entspricht die Verteilung der Elemente auf die Evangelisten derjenigen im Proömium.

[3]) Der Verfasser denkt wohl an die Schöpfungsgeschichte; das Wie bleibt unklar.

[4]) Vgl. Zahn, Gsch. d. N. T. Kan. II, 1, 371 ff. Wie sich dazu die Reihenfolge der Evg. in den alten lateinischen jedenfalls vorhieron. Prologen verhält, welche Corssen (Monarch. Prologe) untersucht hat (Mt., Joh., Luc., Mc.), kann hier nicht erörtert werden.

welche bei der Erklärung der Evangelien zugrunde gelegt ist, zeigt aber auch, dass eine andere, unsere gewöhnliche Reihenfolge jener bereits den Rang abgelaufen hatte. Vermutlich ist der Prolog wesentlich älter als die Auslegung. Der Verf. der letzteren wird ihn als altes Gut überkommen und tradiert haben.

2. Die Sprache des Kommentars.

Der Verfasser schreibt lateinisch, als Lateiner, und hat wahrscheinlich auch nicht aus einer anderen Sprache, etwa dem Griechischen, übersetzt. Zu Jh. 6, 31 liest man: *Manna* manuh dicitur apud Hebraeos, apud Latinos manna. Zu Mt. 5, 18 heisst es: *Jota unum*, nomen dixit litterae, quod uno dicto (?, lies ductu) fit. Decalogi litterae, i. e. decem verba legis; apud Graecos decima littera, quod nos unum dicimus. Hier unterscheidet der Verf. sich und seine Leser deutlich als Lateiner von den Griechen. Nicht zufällig wird es sein, dass es zu Mt. 5, 13—15 heisst: Quattuor similitudines habent apostoli: sal, sol, lucerna, civitas. Sal und sol, nicht lux ist gesagt, des Wortspiels wegen. Ein Wortspiel liegt auch vor, so scheint es, Mt. 3, 4: *zona* = mortificatio vitiorum; *circa lumbos*, quia ibi est fornicatio viri et mulierum in umbilico; Mt. 3, 12: peccatores ipsi custodiunt ignem, quia non deficit ignis, nisi deficiant bona ligna; Mt. 3, 17: primus filius Adam displicuit, in Christo autem complacuit. Es ist mir nicht unbekannt, wie vorsichtig man in der Frage nach der Grundsprache eines altkirchlichen Schriftstücks urteilen muss, da die Übersetzer sich keineswegs ängstlich an ihre Vorlage banden und selbst aus eigenem hinzuzutun sich nicht scheuten (s. Zahn, Forsch. z Gesch. d. neutstl. K. II, 157 ff.). Gleichwohl wird man, alles in allem genommen, falls nicht schwerwiegende Gegengründe vorliegen, bei unserm Kommentar auf lateinischen Ursprung schliessen müssen. Man vgl. noch folgende Beispiele. Zu Mt. 2, 1: *Ecce magi ab oriente veniunt.* Dum oriens est, qui quaeritur, ideo ab oriente indicatur, quia ipse ad semetipsum nos ducit. Also Christus ist der Oriens, die aufgehende Sonne, — ἀπὸ ἀνατολῶν (vgl. jedoch Lk. 1, 78). Mt. 3, 2: *Poenitentiam agite!* Bene dixit: agite, et non operamini, quia 'operamini foris' corpori dicitur, 'agite interiora' homini, ut de corde

agatur (μετανοεῖτε). Mt. 1, 20: *in somnis* dixit, non in somno, quia saepius angelus in somno venit, non semel, quia mysterium dei non potest cognoscere semel (κατ' ὄναρ). Zu Mt. 5, 46: *Si enim diligitis eos,* et reliqua. *Publicanus* dicitur, qui publice peccat aut, qui rem publicam agit (οἱ τελῶναι). Der Verf. operiert wieder lediglich mit dem lateinischen Ausdruck, ebenso zu Mt. 18, 17[1]. — Zu Jh. 14, 27: *Pacem meam do vobis*; i. e.: sicut ego pacior (p: patienter suffero) omnia, et vos patientiam habeatis. *Pacem relinquo vobis*; i. e.: sicut ego passus sum, ita et vos patimini. Hier scheint der Verf. wirklich einen Gleichklang von pax und pacior heraushören zu wollen. Vgl. zu Mt. 4, 3: per etymologiam *panis* a pascendo dictum est; zu Jh. 4, 6 und 11: *fons* a fluendo, *puteus* a potando dictus est; zu Mk. 14, 4: *pasa* (p: pascha) *manducare cum discipulis* suis ostendit se passurum cum disc. s. a Judaeis (eine beliebte Deutung von pascha).

Anderseits scheint es unserm Verf. nicht an Kenntnis der griechischen Sprache zu fehlen. Im Prolog wird die Vierzahl der Evangelien mit dem Namen Adam in Verbindung gebracht: Adam a quattuor litteris et a quattuor stellis nomen accepit, quod est arctis, disis, anatholis, msimbrion (so M; es muss natürlich heissen ἄρκτου, δύσεως, ἀνατολῆς, μεσημβριῶν). Es handelt sich um eine weitverbreitete Deutung von Adam, z. B. August. tract. in Joan. IX, 15. X, 12; enarr. in ps. 95. Ps.-Cypr. de mont. Sina et Sion c. 4; Orac. Sib. III, 24 ff., vgl. VIII, 321. Einige griechische Wörter werden beibehalten und übersetzt; sie waren längst eingebürgert: *hypocrita* dicitur fictus (Mt. 6, 2), = simulator (15, 7), *ethnicus* = gentilis (5, 46. 18, 17), *paralyticus* = contractus (8, 6). — *Abba* hebraice, pater graece, genitor latine (M, zu Mk. 14, 36); hier hat der Verf also das Abba pater gelesen als Abba πατήρ. Ähnlich zu Mt. 27, 6: *Corbana* hebraice, gazophilacia graece, latine divitiarum custodia. Unübersetzt, aber nicht unerklärt bleibt *filacteria* Mt. 23, 5 =

---

[1]) Wenn zu Mt. 21, 2: (ite in) *castellum, quod contra vos est* (griechisch κατέναντι ὑμῶν), das „gegenüber" in feindlichem statt in lokalem Sinne genommen wird (= Jerusalem, quae contra legem evangelii repugnabat), so bedenke man, dass auch Hier. zu der Stelle schreibt: contra apostolos erat nec iugum doctrinarum volebat accipere.

decem verba legis in cartula conscripta portantes Pharisaei in fronte[1]). Und wenn hier nichts weiter als eine allen einigermassen gebildeten Christen geläufige Fremdworterklärung geboten wird, so dürfte doch folgende Stelle schwerer wiegen. Zu Lk. 6, 20 lesen wir: In hoc libro (im Ggsz. zu Mt.) quattuor beatitudines leguntur, quia quattuor virtutes cardinales in ipsis continentur: cardis latine dicitur cordis. Dem Verf. schwebt das Wort καρδίας vor, welches er mit cardinales in Zusammenhang bringt[2]). Zu Mt. 8, 2 bemerkt er, dass mundare nicht Inf., sondern Imper. sei.

In grammatischer Beziehung ist das Latein oft unbeholfen oder regellos, vulgär. Das Gefühl für Kasusunterschiede ist nicht mehr zart. Charakteristisch, d. h. ein Zeichen niederer, platterer Sprechweise, ist auch der häufige Gebrauch eines Konj. Plusq. statt Impf. Auf consecutio temp. wird überhaupt wenig mehr geachtet[3]). Hier nur folgende Beispiele zu Mt. 1, 17: Elevavit illum (sc. serpentem) in caput virgae, ut toti viderent eum et fugissent animalia deserti, prae timore rotarum (die Schlange soll nämlich vier Räder gehabt haben), et sic unusquisque sanatus erit, si inspexerit Christum in caput virgae, i. e. in cruce. Zu Mt. 1, 19: *Noluit eam traducere*, i. e. in iudicio, ne legem transisset. 1, 20: *coniugem . . . tuam* dixit, ut credidisset non ab alio, sed de Spiritu sancto conceptum. Zu Mt. 2, 2: Ideo *stella* illos duxit, ut coelestis coelestes ad coelestem duxisset; et ideo non alia creatura, sed muta, ut mutos muta ad mutum duxisset. Muti erant, quia idolis adorabant. *Herodes rex turbatus est*, i. e. per invidiam, ne se suosque filios superasset, sive timuerunt omnes, ne non illis bene esset rex iustus, dum apud regem iniquum fuerint, ut non tam cari fiant apud alium regem socii regis, vel ideo turbati sunt, ut regi placu-

[1]) Vgl. noch zu Mt. 22, 21 (nur in M, nicht in p): *quae sunt dei*; ostendit plasma eius, quae (!) ad imaginem dei facta est.

[2]) Bei Ambrosius findet sich zu derselben Stelle der Begriff virtutes cardinales auf die vier bei Lk. vorhandenen Seligpreisungen angewandt, aber ohne die seltsame Beziehung auf das griechische καρδία. — Zu Mt. 27, 26 bietet p: Hyrus Pompeius est. M: Hircus pompeius est. Man lese Hircus apopompeius, ἀποπομπαῖος.

[3]) Vgl. Schmalz, Lat. Gramm., lat. Syntax, im Hdb. d. klass. Altw. II[2] S. 404, § 24; S. 493 f., § 236.

issent. Mt. 2, 4: sperans, ut eum adiuvassent, vel ideo fecit, ut consilium recepisset. Mt. 2, 7: *didicit . . . tempus stellae*, i. e., ut scisset, quo tempore. Aus der Mt.-Auslegung habe ich noch vier Stellen, sonst nur aus der Lk.-Auslegung noch eine Stelle der Art notiert. Es ist doch wohl nicht zufällig, dass diese eigentümliche Bevorzugung des Konj. plusq. sich gerade im Mt.-Komm. findet, und zwar, wenn ich recht sehe, zuletzt Mt. 8, 4. Ist hier ein anderer Vf. zu spüren, ist hier fremdes Gut herübergenommen? Eben in dieses Stück gehört auch der Satz (zu Mt. 6, 10): *veniat regnum tuum*, sicut optant filii regnum patribus eorum (kein Gefühl für das Reflexivum), et ita et nos oramus. Hier möge auch auf den lokalen Gebrauch von erga hingewiesen werden (zu Lk. 2, 1): Ipso tempore apparuit circulus aereus erga solem[1]). Sonst vgl. noch etwa in finibus Judae für in fines Judaeae Mk. 10, 1; duos minutos für duo minuta Mk. 12, 42.

3. Der Schriftgebrauch.

Am Schluss des Ganzen spricht der Vf. (s. o. S. 395) von einem ordo canonis, d. h. dort von einer bestimmten Reihenfolge der Evangelien im Verzeichnis heiliger Schriften. Öfter wird auf das A. und N. T. als ein zusammengehöriges Ganze hingewiesen: das doppelte Amen, die 2 Tage Aufenthalts in Sichem, das bivium Mk. 11, 4 beziehen sich auf die beiden Testamente. Die Fünfzahl wird gern auf die 5 Bücher Mosis gedeutet, „pentateucus" (die 5 Hallen Jh. 5, 2; die 5 Brote; die 5 Männer des Samaritanischen Weibes u. a.); mehrfach auch die Siebenzahl (die 7 Brote Mt. 15, 36; die 7 Männer, Mt. 22, 25; die 7 Jahre der Ehe Hannas Lk. 2, 36) auf den eptaticus = Heptateuch. Der Pentateuch muss gegenüber dem Evangelisten schweigen; denn si iuniori revelatum fuerit, senior taceat. Die 4 Evangelisten oder Evangelien werden selbstverständlich sehr oft erwähnt und nach bekannter allegorischer Methode, wo es nur möglich ist, wiedergefunden, z. B. in den 4 Teilen der Kleider Jesu am Kreuz; das „angenehme Jahr" Lk. 4, 19 hat 4 Jahreszeiten = 4 evangelistas (= die duodecim menses stellen die 12 Apostel dar); es ist also die alte Vorstellung nicht geschwunden, dass das Evan-

---

[1]) Vgl. Schmalz a. a. O. S. 448, § 13: erga (= ex rega gegenüber) findet sich in seiner ursprüngl. Bedeutung ganz selten, sicher nur bei Apuleius.

gelium doch nur eins ist; so spricht der Vf. Mk. 2, 3 von quattuor ordines evangelii, als welche von den 4 Trägern des Gichtbrüchigen abgebildet werden. Der Vf. zitiert ziemlich fleissig sowohl das A. (bes. aus den Psalmen und Propheten, aber auch dem Heptateuch, Sprüch., hoh. Ld.) wie das N. T., aus letzterem Röm., 1 und 2. Kor., Eph., Phil., 1. Th., 2. Tim., auch Jak. 4, 7 zu Mt. 2, 13; es heisst dort aber sowohl bei p als M: ut Paulus apostolus ait: resistite diabolo etc.), und Jak. 2, 26 (zu Mt. 15, 32 ff., ohne ausdrückl. Hinweis), Hebr. (9, 13; ohne ausdrückl. Hinweis), 1. Jh. 2, 1, und öfter die Off. Jh. (1, 7. 8. 7, 4. 8, 12. 13, 16 f.). 1. u. 2. Petr., 2. u. 3. Jh., Jud. finden sich nicht angeführt; auch nicht alt- oder neutestl. Apokryphen[1]). Doch setzt die eigentümliche Auslegung von Mt. 5, 39 voraus, dass im Kampf mit Häretikern mala scriptura et divina scriptura zur Verwendung kamen. S. weiter unten.

Die Übersetzung des Hieronymus (Vulgata) legt der Vf. nicht zugrunde. Vgl. zu Mt. 2, 1: 1. Mos. 49, 10 (non deficiet princeps de Juda nec dux de femoribus eius, donec veniat, cui repromissum est, et ipse erit exspectatio gentium); zu Mt. 23, 37: 5. Mos. 32, 11 b (expandit alas suas et assumpsit eos super scapulas suas), zu Lk. 24, 51: Hab. 3, 11 (elevatus est sol et luna stetit in ordine suo. Sol = dominus, mit Beziehung auf seine Himmelfahrt; luna = Kirche; vgl. Greg. Magn. homil. in evg. 29[2]); ferner Hieron. zu Hab. 3, 11; Cyrill. Alex. z. d. St.). Im Prooem. zum Ganzen: 1. M. 6,14 ex quadratis lignis facta (vg. de lignis laevigatis). Mt. 3, 5[3]) Jordanis (circa Jordanem); 4, 5 super *pinnam* (pinnaculum); 6, 8 *sit* (est); 6, 11 *cotidianum* (supersubstantialem); 7, 13: *quam lata porta* (quia l. p); 11, 17 *cantavimus* (cecinimus); 19, 5 *relinquet* (demittet); zu Mt. 20, 28 fügt M hinzu (nicht p): *vos autem*

---

[1]) Die Beziehung auf d. Gesch. v. Drachen zu Babel zu Mt. 2, 16 rechne ich nicht dahin.

[2]) Vielleicht liegt hier in M ein Einschiebsel aus Greg. vor.

[3]) Es sind nur solche Stellen aufgeführt, bei denen Übereinstimmung mit irgend welchen it.-codd. nachgewiesen werden kann. Der Abweichungen von vg. sind sonst viel mehr. Die in Klammern befindlichen Wörter sind solche der vg. Vollständigkeit ist nicht beabsichtigt. Man beachte, dass der Text im Kommentar nur sehr unvollständig vorliegt; sehr oft begegnet das stereotype „et reliqua".

quaeritis de pusillo crescere et de minoribus maiores esse; 21, 21 *tolle te* (hinc) *et* (tolle et); 21, 41 *colonis* (agricolis); 25, 19 *tempus* (temporis).

Mk. 5, 2 *homo habens spiritum immundum* (homo in spiritu immundo); 10, 28 *reliquimus* (dimisimus), 12, 1 *torcular* (lacum).

Lk. 2, 13 *exercitus* (militiae); 10, 36 *revertens* (cum rediero); 13, 8 *cophinos* (it. — um) *stercoris* (stercora).

Jh. 1, 3 *nihil. Quod* (nihil, quod); 1, 11 *sua* (propria); 5, 17 *usque nunc* (usque modo); 6, 3 *ascendit* (subiit); 6, 12 *ne quid pereat* (ne pereant); 8, 59 add *transiit per medium eorum* (vg. om); 10, 1 *ianuam* (ostium); 10, 9 *intraverit* (introierit); 10, 10 *occidat et* (mactet et); 10, 16 *unus grex* (unum ovile); 10, 18 *praeceptum* (mandatum); 11, 20 *obviavit* (occurrit); 11, 50 *omnis* (tota); 12, 3 *repleta* (impleta); 12, 3 *processerunt* (exierunt); 12, 14 *asinum* (asellum); 12, 24 *tritici* (frumenti); 12, 31 *dimittetur* (eicietur); 12, 35 *ne tenebrae vos* (ut non vos tenebrae); 12, 41 *maiestatem* (gloriam); 13, 5 *accipiens* (cum accepisset); 14, 7 *nostis* (cognoscitis); 15, 13 *caritatem* (dilectionem); 16, 7 *ego* (vg. om); 18, 1 *exivit* (egressus est); 18, 3 *faculis* (facibus); 19, 37 *pupugerunt* (transfixerunt); 21, 3 *ceperunt* (prendiderunt). Öfter werden Lesarten geboten, die sich in einigen Vg.-Handschriften finden, z. B. Mt. 6, 3 perceperunt; 7, 15 attendite vobis; 7, 27 ruina eius; 10, 26 reveletur; Mk. 1, 45 in civitatem introire; 3, 9 ut in navicula sibi deservirent; Lk. 4, 18 fehlt sanare contritos corde.

Von ausserevangelischen Stellen des N. T. kommen in Betracht: Röm. 8, 26 *interpellat* (postulat); 11, 26: *cum plenitudo gentium intraverit, tunc omnis Israel salvus erit* (so auch Ambros. ep. 34; vg.: donec pl. g. intraret et sic . . . fieret); 1. Kor. 6, 17 *Christo* (so auch Ambr. in ps. 118; vg.: domino), Eph. 4, 28 *indigentibus* (M; *indigenti* p; so Tert. de resurr. carn. 45; vg. necessitatem patienti)[1]. Es werde noch hervorgehoben, dass sowohl der längere Markusschluss als auch Jh. 8, 1—11 von unserem Ausleger berücksichtigt worden ist. Vollständig deckt sich sein Evangeliumtext mit keinem der uns bekannten Codd. Zur afrikanischen Gruppe hat er nicht gehört.

[1]) Vgl. Sabatier zu den Stellen.

Am nächsten kommt er a (verc.), b (veron.), c (colb.), e (pal.), f (brix.).

4. Die Auslegungsmethode des Verfassers.

Er kommt nicht ausdrücklich auf sie zu sprechen. Aber sie ist tatsächlich in allererster Linie die allegorische. Die biblischen Eigennamen sind ihm Fundgruben tiefer Geheimnisse Er unterscheidet ein Verständnis ad litteram und ad sensum (s. zu Mt 5, 18) und bemerkt gelegentlich, dass die wörtliche Auffassung geboten erscheine: zu Mt. 1, 23 von der Emmanuelweissagung: hic ad litteram tantum; zu 5, 34 vom Schwören: omnia haec ad litteram, ut nullus iuret; dann wieder wird beides geboten, so zu Mt. 2, 3 (*turbatus est*); zu 6, 28: *cubitum unum*, secundum litteram, vel unum diem ad vitam nostram; zu 6, 30: *Hodie*, secundum historiam; vel hodie tempore aestatis, zu 7, 6: *sanctum canibus*, sec. historiam: sacrificium; aliter: sanctum evg. haereticis. Zu Mk. 10, 48 spricht er vom moralis sensus. Die ganze Auslegungsweise erinnert an Origenes, Ambrosius, nicht an Hieronymus.

5. Die dogmatisch-ethische Position des Verfassers.

Der Verf. setzt voraus, dass seine Leser es mit Häretikern persönlich zu tun haben. Sie streiten mit ihnen auf Grund von Schriften. Man vgl. die eigentümliche Ausdeutung von Mt. 5, 39: *Si quis percusserit te in dexteram maxillam*, i. e. si haereticus percusserit te in dogma malae scripturae, praebe illi aliud dogma divinae scripturae ad vincendum[1]). S. o. S. 400. Auf eine sorgfältige, bis ins einzelste hineingehende Behandlung von Streitfragen gegenüber Häretikern auf Grund von Schriften weist auch die Bemerkung zu Mt. 10, 23: in persecutionibus intelligitur haeresis; *de civitate in civitatem*, i. e. per singulas quaestiones librorum. Die Allgemeinheit des Ausdrucks verbietet hier bloss an die Bücher des Kanons zu denken. Doch bleibt der Sachverhalt im einzelnen für uns hier ganz unklar.

So oft auch der Verf. auf Häretiker zu sprechen kommt,

---

[1]) Der Verf. legt offenbar auf das dexteram gar kein Gewicht; aber es ist bei ihm vielleicht nicht ursprünglich. Vgl. August. z. d. St. in seiner Auslegung der Bergpredigt.

er hat sie doch, von einer unbedeutenden Ausnahme abgesehen (zu Lk. 21, 8: Simon magus est pharisaeus), mit Namen nicht näher bezeichnet. Die Hunde Mt. 7, 6 sind ihm die Häretiker, welche gentilitatem, de qua saciati (l. salvati?) fuerunt, domino postponunt et post baptismum haeresim sumunt. Ebenso die Schweine daselbst. „(*Ne forte*) *conversi dirumpant vos*“, geht auf canes supradicti, qui adversus sacerdotem irascendo iniuriam faciunt. Archelaus (= leo investigans) haereses significat; qui se putant esse, quod non sunt. Caeci sunt (zu Mt. 2, 22) Christus fastet 40 Tage und 40 Nächte, ne haeretici dicerent, quod nocte manducaret. Die Häretiker müssen also Gegner strenger Fastenpraxis gewesen sein. Und wenn es heisst zu Jh. 19, 23: viri catholici non scindunt unitatem divinitatis (sc. in patre et filio), so erkennt man, dass es nicht an Häretikern fehlt, welche den Sohn Gottes seinem Wesen nach nicht auf die Seite des Vaters stellen. Von den Häretikern darf man keine virginitas noch rectum coniugium erwarten, so wenig als man Trauben von Dornen liest oder Feigen von Disteln (zu Mt. 7, 16). Der Platzregen Mt. 7, 25. 27 ist doctrina haereticorum. Wie die Wolken den Regen vom Meere empfangen, so die Häretiker ihre Lehre von der Welt. Wenn sich jemand von Christo, dem Haupt der Kirche, scheidet, verbindet er sich mit der Häresie (zu Mt. 19, 5). Die Gläubigen folgen der Lehre der Häretiker nicht (zu Jh. 10, 5). Als zweite Auslegung zu Jh. 10, 9 wird geboten: egreditur contra haereticos expugnandos. Das Treten auf Schlangen Lk. 10, 19 bedeutet: super haereticos, quia serpens non occidit, sed venenum inter cutem et carnem deserit; sic haeretici in aliorum corda venenum doctrinae fundunt. Und wie die Schlangen von den Sandalen niedergetreten werden, so die Häretiker von den mit der rechten Lehre ausgerüsteten Jüngern (zu Mk. 6, 9). *In mola*, d. h. in der Welt, sind zwei mit Mahlen beschäftigt, catholici und haeretici (zu Mt. 24, 41). Auch die „andern Schiffe“ Mk. 4, 36 bilden die diversae ecclesiae haereticorum ab.

Dem entspricht, dass der Verf. die Zugehörigkeit zur Kirche immer wieder, und zwar als Heilsnotwendigkeit geltend macht. Zur Schätzung sollen sich alle in ihre Stadt begeben, Lk. 2, 3, d. h. nullus extra ecclesiam censum deo reddat. Christus ist

die Sonne, die Kirche der Mond, von jener ihr Licht empfangend. Sie ist congregatio fidelium Mt. 18, 15; filia Sion Mk. 21, 5 bedeutet ebendasselbe. Ohne den Begriff der ecclesia mit dem des regnum coelorum zu identifizieren, rückt der Verf. doch beide nahe zusammen. Eine scharfe Unterscheidung macht er nicht, im Gegenteil: *regnum coelorum* Mt. 3, 2 = baptismus vel evangelium Christi vel martyrium vel ecclesia. Die zweite Bitte des Vaterunsers wird erklärt (Mt. 6, 10): sicut optant filii regnum patribus eorum, (et) ita et nos oramus, ut ille regnet in nobis et non diabolus, ille et non peccatum, sive ecclesia sive evangelium. Die Kirche ist das Schiff, in dem Christus über den See fährt: quae habet navigatores et gubernatores et aquam qui iactant de navi, i. e. episcopi et laboratores et qui ministeria intus faciunt. *Et tertia vigilia* offendit naves in undis, in vento, in silice. Sic ecclesia: periculum in undis temptationes diaboli, in vento peccatorum, in silice falsi fratres (zu Mt. 5, 1).

Die Kirche ist an Stelle der Synagoge getreten. Christus hat Vater und Mutter verlassen, seinen Vater im Himmel (sic tamen reliquit, ut non deserat) und seine Mutter, i. e. synagogam; adhaerebit uxori suae, i. e. Christus ecclesiae. In der Jetztzeit hat die Kirche ihre Mission unter den Heiden, wie sie denn auch aus der gläubigen Heidenschaft besteht. Sie wird abgebildet durch das neue Felsengrab Christi: excisa de duritia gentilitatis. Zur Zeit befinden sich die Juden in deserto: „Johannes in der Wüste". Sie sind im Stich gelassen vom Gesetz, vom Königreich, vom Priestertum, Mk. 1, 3. Zwar ist Christus zuvörderst zu den Juden gekommen: *venit in domum Simeonis et Andreae*, i. e. ad Judaeos. — *Abiit in desertum locum* (Mk. 1, 35) = ad Judaeos. Aber dimittens turbam Judaeorum abiit in navim, i. e. in ecclesiam ex gentibus, Mk. 4, 36. Es ist ein transitus (pascha) geschehen, de Judaeis ad gentes, Mk. 14, 12. Die Juden caeci facti sunt, quia non crediderunt in Christum, Jh. 9, 41.

Aber anderseits: einst werden sich die Juden bekehren. Elia und Henoch werden am Ende der Weltzeit predigen und omnes Judaei convertentur ante diem iudicii. Mit einer auffallenden Häufigkeit und Nachdrücklichkeit wird gerade das einstige Seligwerden des ganzen Volkes Israel betont. Der

zur Verfügung stehende Raum reicht nicht aus, um hier alle in Betracht kommenden Stellen zu zitieren. Einige nur! Zu Mt. 2, 15: *Non pervenit* (Joseph aus Ägypten) *usque ad mortem Herodis.* indicat Judaeos, qui ad Christum veniunt post mortem litterae legis, sive quod Petro praedicante crediderunt tria milia in Christum et 144 milia credent Helia et Enoch praedicantibus. — Zu Mt. 24, 32 heisst es vom Feigenbaum, der ausschlägt: ramus eius ostendit conversionem Judaeorum in futuro, sicut ait apostolus (Röm. 11, 25): cum plenitudo etc. Das Ausziehen und Anziehen der Kleider Jesu bei seinem Leiden vor Pilatus Mt. 27, 28 und 31 bedeutet in fine mundi conversionem Judaeorum; ebenso die Abwälzung des Steins vom Grabe Christi revolutam duritiam Judaeorum in futuro. Vgl. weiter die Bemerkungen des Vf. zu Mt. 11, 28. 12, 46. 14, 11. 19,30. Mk. 10, 1. Jh. 4, 50, (hier auch die Predigt Henochs und Elias); 11, 7 (desgl.) 13, 12. 20, 8. Diese energische Betonung der zukünftigen Errettung Israels in Verbindung mit der ebenfalls mehrfach hervorgehobenen Predigtwirksamkeit der alttestl. Zeugen Henoch und Elias (wohl nach Off. 11) verdient alle Beachtung. Sie steht, einige Ausnahmen wie Victorinus' Auslegung der Offenbarung und Aponius' Kommentar zum Hohen Liede abgerechnet, ziemlich singulär da in der Zeit nach Justin und Irenäus.

Von der Verfassung der Kirche ist nicht viel die Rede. Die doctores spielen in unserm Kommentar eine grosse Rolle. Der stabularius Lk. 10, 35 bezeichnet den ordo doctorum, welche unsere Schwachheit durch evangelische Predigt heilen sollen; die Hunde, welche dem armen Lazarus die Wunden lecken, sind ebenfalls die doctores, welche durch ihre Zunge Wunden heilen. Christus hat bei seiner Himmelfahrt „sein Haus", d. h. die Kirche, seinen Knechten, d. h. den doctoribus zurückgelassen (Mk. 13, 34); per *ianitorem* (so ist zu lesen statt genitorem) episcopum ostendit sive doctorem. Eben dieselben sind auch ohne Zweifel gemeint, wenn Mk. 14, 13 von successores (sc. der Apostel) und baptizatores die Rede ist, „durch welche die Taufe ausgerichtet wird": der Mann mit dem Wasserkrug bildet sie ab, wie der Krug selbst baptismum trinitatis. Von einem Primat Petri und gar des römischen Bischofs ist in unserm Kommentar nichts zu lesen. Mt. 16, 18 ist mit keiner

besonderen Erklärung bedacht, und die claves regni coelorum werden gedeutet als potestas ligandi atque solvendi, i. e. per poenitentiam et confessionem aperietur, per impoenitens cor et duritiam claudetur. Auch Jh. 21, 15 ff. wird zu dem Auftrag pasce oves meas nichts weiter gesagt als dies, es bedeute: doce ecclesiam. Es würde zu viel behauptet werden, wenn wir gleich urteilten, dass dem Vf. der Primat Petri überhaupt eine fragwürdige Grösse gewesen sei. Jedenfalls aber kommt es ihm in seiner Auslegung gar nicht darauf an, denselben geltend zu machen. Seine Leser haben offenbar nach seiner Meinung besseres zu tun, als sich mit den die Hierarchie betreffenden Fragen zu befassen. Sie sollen auf ihre Bischöfe vor allem als auf ihre Lehrer hören. Deren Aufgabe ist es, das Evangelium zu predigen, entsprechend der praedicatio incarnationis, passionis et resurrectionis, quam praedicaverunt (sc. quattuor evangelistae) in quattuor partes mundi. Dazu sind sie im Besitz der Schrift, besonders der vier Evangelien. Hinsichtlich ihrer Wahl gilt, dass diejenigen episcopi, qui per praemium intrant, non per vocationem dei sive populi, *non intrant per ianuam*, Jh. 10, 1. Also Wahl des Bischofs durch das Volk wird als das normale Verfahren vorausgesetzt. Nicht um Lohn sollen sie lehren. Mercenarius est, qui pro lucro terreno docet. Die „Diebe, welche töten und verderben", sind isti ordines sacerdotii, qui pro gratia turpis lucri et non pro lucro animarum ingrediuntur. Es versteht sich: omnes doctores bonis praecedunt exemplis (zu Jh. 10). Das rechte Auge Mt. 5, 29 f. wird als „princeps tuus vel doctor tuus" gefasst. *Erue*, i. e. separa eum a te, si te de dei servitio prohibuerit; *unum membrum tuum*, i. e. melius est tibi, ut princeps pereat, quam cum illo vadas in infernum. Offenbar ist hier der princeps der einer Gemeinde vorstehende Beamte. Als solcher wird er auch doctor sein; aber es gibt neben und unter ihm mehrere doctores.

Was nun die christliche Lehre betrifft, so steht dem Vf. obenan der Glaube an die Trinitas. Wenn Christus zu Nicodemus sagt: Wir reden, was wir wissen, wir bezeugen, was wir gesehen haben, so wird per modos locutionis, d. h. durch den Plural möglicherweise Christus cum apostolis aut prophetis bezeichnet. Wertvoller aber ist dem Vf. doch die

Beziehung auf tota Trinitas. Die drei Satzglieder Mt. 7, 7 werden auf die Trinität verteilt: *petite*, orando patrem pro corpore; *quaerite* filium, ieiunando, pro anima; *pulsate*, per eleemosynam, spiritum sanctum. Scharf abgegrenzte Begriffsbestimmungen zur Klarstellung der immanenten Trinität, tiefgreifende Erörterungen über das Verhältnis der zwei Seiten, der göttlichen und menschlichen, in Christo, sucht man bei unserm Vf. vergebens. Von naturae in Christo spricht er nirgends. Dennoch, divinitas in patre et filio inseparabilis est, wie der ungenähte Rock, die tunica inconsutilis desuper contexta Christi, Jh. 19, 23. Dieser Rock gehört der Kirche. Filius apud patrem semper est, Jh. 1, 1. Aber in principio erat verbum bedeutet nur: in ipso omnia inchoantur et finiuntur. Der Gegensatz gegen arianische Häresie tritt ausdrücklich nie hervor, und wo etwa ein solcher anzunehmen ist, immer in sehr milder Form.

Die incarnatio Christi ist unserm Verf. ein Geheimnis, das selbst Johannes der Täufer nicht lösen kann (zu Mk. 1, 7). Die Fleischwerdung wird von Christo selbst abgebildet dadurch, dass er Jh. 9, 6 auf die Erde spützt, und sicut primum hominem de limo terrae formavit, ita per idem genus luti reformavit genus humanum. Christus ist der Stein, der vom Berge losgerissen ist ohne Hände, Mt. 21, 42 ff., d. h. sine tactu virili vel concubitu, de matre sine semine, de patre sine tempore. Seit seiner Geburt aus der Jungfrau eignet ihm beides: divinitas et humanitas; er trägt den Namen Emmanuel, „Gott mit uns", ut deus et homo in una fide sit. Per incarnationem et humanitatem transiit per mundum, Mt. 20, 30. Die Magier ante stellam adorabant eum: cessavit creatura, dum creator adoratur (Mt. 2, 11). Johannes der Täufer erkennt Jesum, als dieser zur Taufe kommt, daran, dass der Jordan vor ihm flieht und die Berge aufjauchzen, quia creatura creatorem agnovit (Mt. 3, 13). Jesus lässt seine Fleischwerdung nicht hervortreten; das ist gemeint, wenn es heisst, er habe sich auf dem Berge niedergesetzt, Mt. 5, 1: quia qui sedet, cum vestimento corpus suum defendit. Jesus weint am Grabe des Lazarus; er gibt dadurch sicut verus deus et verus homo exemplum compassionis proximi. Vom Himmel ist Christus herniedergestiegen, indem er Fleisch annahm, Jh. 3, 11. Die

Aussage des Zacharias Lk. 1, 69 *erexit cornu salutis* erfährt folgende überraschende Deutung: i. e. Christus, quia *cornu* nec caro est nec os. Sic et Christus nec caro est nec tantum os, i. e. divinitas tantum. Auf dreifache Weise, so belehrt uns unser Verf., kann man den Ausdruck deus gebrauchen: 1. essentialiter, qui semper est; 2. nuncupative sicut hic: *dii estis*; 3. falso, daemones sive idola (Jh. 10, 34). Zu denen, die nur uneigentlich und übertragen Götter heissen, gehören nach ihm auch die Apostel. Denn zu Lk. 9, 20 lesen wir: *Quem me dicitis esse?* Qui homines sunt, hominem me dicunt. Vos, qui dii estis, deum me esse dicitis. Die Gottheit Christi steht ihm also fest. Aussagen der Schrift, welche ihr zu widersprechen scheinen, werden durch beschränkende Zusätze erläutert, z. B. pro parte carnis hat Jesus ein Gebot empfangen vom Vater, Jh. 10, 18; per praesentiam carnis war Jesus nicht bei Lazarus, Jh. 11, 15; der Ruf Eli, Eli, lama usw. ist so zu verstehen, dass der Vater das Fleisch des Sohnes nur für die Stunde des Leidens verliess, nicht aber verliess er ihn secundum divinitatem, quia unita est potestas.

Gehen wir über zur Soteriologie. Es gibt eine doppelte lex, die lex naturae, d. h. die Lehre der Philosophie — es wird ausdrücklich hervorgehoben, dass die Heiden des Gesetzes Werke tun können (Röm. 2, 15); der Herr erntet, wo er nicht gesät hat, das soll auf den Glauben der Heiden gehen, ubi non fuit praedicatio doctorum; zu Mt. 25, 19 — und die lex Judaeorum oder litterae, s. zu Lk. 8, 29 und Lk. 3, 2. Dazu kommt dann die Lehre Jesu als drittes Gesetz (Jh. 2, 1); wieder anderswo ist vom 4fachen Gesetz die Rede: naturae, litterae, prophetarum, evangelii (zu Mt. 14, 34). Durch das Deuteronomium, aus dem der Herr die drei Schriftworte wider den Teufel entnimmt, wird das Evangelium bezeichnet, d. h. iteratio legis. Drei Gesetze werden dem Evangelium gegenübergestellt, zu Lk. 2, 46: post triduum invenerunt eum; *pater*, i. e. ecclesia, *et mater*, i. e. synagoga, qui quaerebant eum per tres leges et non invenerunt eum nisi per evangelium. Zu Lk. 4, 25: (per) *tres annos* tres leges ostendit et per *sex menses* praedicationem domini ostendit. Fünf Zeitalter sind seit Adam verstrichen, quinque milia saeculi (Lk. 1, 24); Christus hat das 6. eröffnet.

In sexto milliario mundi missus est Christus (Lk. 1, 25; vgl. zu Mt. 17, 1). Die sechs Wasserkrüge auf der Hochzeit von Kana bedeuten die sex aetates mundi.

Schön heisst es zur Unterscheidung der beiden Testamente: in vetere T. pecora immolabant, in novo unusquisque se ipsum domino offert, zu Mt. 4, 17. Der Mensch ist sündig durch Adam und von Adam her. Vom Aussätzigen Mt. 8, 1 heisst es: Corpus leprosi, i. e Adam vel totus mundus, quia leprosi erant ex peccato Adae. Ebenso bedeutet der gichtkranke Knecht genus humanum in peccatis conclusum, desgl. der Stumme Mt. 9, 32[1]). Zum Seligwerden gehört, das betont unser Verf. wiederholt und nachdrücklich, die Beichte. Ganz seltsam ist hier die Ausdeutung von Mt. 5, 40: *qui vult tunicam tuam tollere*, i. e. crimen, quod in te homines sciunt de te, despoliare. *Dimitte et pallium*, i. e. crimen, cuius tu solus conscius es, da ei confessionem. Also die Wegnahme des Oberkleides wird auf die Absolution von einem ohnehin den Leuten bekannt gewordenen Vergehen bezogen; es gilt nun auch dasjenige crimen, wovon der Sündigende lediglich selbst etwas weiss, durch aufrichtiges Bekenntnis fahren zu lassen. Der Mensch wird gereinigt durch confessio et poenitentia, Mk. 9, 25ff. Charakteristisch ist die Deutung des Gleichnisses Mk. 4, 22ff.: der Säemann = doctor, der Same = verbum divinum, *in terra* = in corda hominum; dormiens = nesciens, die Nacht adversitas sive ignorantia, der Tag prosperitas oder scientia; germen = compunctio cordis, herba = fides operum, spica = perfectio operationis, die volle Frucht an der Ähre bedeutet consummatio operum, die Sichel amputatio praesentis vitae et consummatio saeculi. Jesus hat zweierlei getan: suscitavit genus humanum a morte peccatorum et liberavit a daemoniaca servitute, Mk. 9, 27.

Das religiös-sittliche Leben der Gläubigen gestaltet sich verschiedenartig. Gern operiert der Vf. mit dem Doppelbegriff der vita practica oder actualis und der vita theorica oder contemplativa. Martha und Maria bilden hier naheliegende

---

[1]) Von Pelagius also kann unser Kommentar nicht verfasst sein, wie einige nach Credner, Gesch. der Ntstl. K. S. 90, glauben sollen. Ich habe diese Ansicht übrigens sonst nicht gefunden.

Typen. Martha bittet ihre Schwester um Unterstützung; denn das aktive Leben hat es nötig, von dem kontemplativen gefördert zu werden. Christus steigt auf den Berg (Mt. 5, 1. Lk. 6, 12), — das bedeutet das beschauliche Leben; er steigt hernieder, — das deutet auf das tätige Leben. Er stellt diese doppelte vita in unum completa dar. Vgl. noch Mt. 24, 17; Lk. 8, 39: man soll nicht von dem beschaulichen ins tätige Leben zurückkehren. Jenes heisst auch altior vita; per *coenaculum* ostenditur Mk. 14, 15. Demgemäss hat der Vf. Vorliebe für den jungfräulichen Stand: Elias virgo permansit, Mk. 16, 19; von Lukas hebt er rühmend hervor, dass er niemals ein Weib hatte (im Prolog zur Lukas-Ausleg.), von Zacharias und Elisabeth, dass ihnen bei der Empfängnis Johannis des Täufers voluntas desiderii fehlte (Lk. 1, 24). Darum heisse es auch nicht: er erkannte sein Weib, sondern nur: Elisabeth wurde schwanger. Neben der immerdar im jungfräulichen Stande gebliebenen Mutter Jesu, auf welche er auch Hesek. 44, 2 vgl. mit Jh. 20, 19. 26 angewandt zu haben scheint (wie Ambros. de instit. virg. c. 8; epist 42; — „clausis ingressus est ianuis uterum"), steht dem Vf. Johannes der Apostel als Ideal der Heiligkeit, d. h. der Jungfräulichkeit, vor Augen. Schon seinen Namen deutet er nicht bloss gratia dei, sondern daneben auch ordo virginum, und die Erklärung des Evg. Joh. schliesst er mit einer längeren Erörterung über die beständige Jungfrauenschaft dieses Apostels. *Sic eum volo manere, donec veniam*, sagt Jesus zu Petrus; ostendit, quia (integrum et incor)ruptum [1]) eum manere voluit. Johannes heisst ebendort vir integer et incorruptus matrimonio; dafür sollen drei Zeugnisse gelten: 1. die Selbstbezeichnung: der Jünger, den Jesus lieb hatte; 2. das Wunder der Weinverwandlung auf der Hochzeit zu Kana; der Wein stellt die virginitas des Johannes dar (vgl. aus dem Proömium: Mt. mel., Mc. lac, Luc. oleum, Joann. vinum) und zeigt, dass die Braut mit Jesus verbunden ist (? der Text ist undeutlich); 3. die Empfehlung der Mutter Maria an Johannes

[1]) Das Eingeklammerte von mir ergänzt; aus M.

unter dem Kreuz: virginem virgini commendavit, ut incorruptus incorruptam servaret (Jh. 19, 26 27)[1]).

So überrascht es den Leser nicht, dass auch der Mönche Erwähnung geschieht. Die 100fältige Frucht, Mt. 13, 8. 23, bedeutet unserm Vf. ordines martyrum, monachorum vel virginum. Aber er kennt nicht nur ideale Mönchsverhältnisse. „Pharisäer" divisi vel Sarabaitae[2]) vocantur, Mt. 3, 7. Wir kennen die Sarabaiten aus Cassian. collat. 18, 7[3]). Dieselben wird Hieronym. in der epist. ad Eustoch. de cust. virg. (vgl. auch Benedict. reg. c. 1) im Auge haben, wenn er als dritte Art von Mönchen in Ägypten die sog. Remoboth nennt, (genus) deterrimum atque neglectum et quod in nostra provincia (d. i. doch wohl Italien) aut solum aut primum est. Wahrscheinlich sind die in Italien so gut wie anderswo längst vor dem genossenschaftlich organisierten Mönchtum sich findenden Asketen gemeint, welche, zu zweien oder dreien, ohne besondere Aufsicht und Unterordnung, lediglich nach eigenem Ermessen, der Enthaltsamkeit sich beflissen und sich der aus dem Orient, besonders von Ägypten herkommenden Neuordnung des Mönchtums, wie sie von Athanasius,[4]) Hieronymus, Ambrosius, Eusebius von Vercellä u. a. auch im Abendlande angeregt oder ins Werk gesetzt

---

[1]) Vgl. den alten Prolog zum Evg. Jh., Corssen, Monarch. Prol. S. 6 f; N. T. lat. I von Wordsworth S. 485 ff. Testimonium 1 und 3 werden hier als zwei testimonia für Johannis Jungfräulichkeit vorweggenommen. Darum heisst es vom ersten Wunder in Kana: primum signum ponens, quod in nuptiis fecit deus, ut ostendens, quod erat ipse, legentibus demonstraret, quod, ubi dns. invitatur, deficere nuptiarum vinum debeat etc.

[2]) So und nicht Sarabattae (M) oder Sarabate (p) wird zu lesen sein.

[3]) Collat. 18 handelt, aus dem Munde des Abtes Piammon, „de tribus generibus Monachorum". Nachdem die Coenobitae und Anachoretae beschrieben sind, kommen die Sarabaitae an die Reihe als drittes genus (Migne 49, col. 1105): bini vel terni in cellulis commorantur nec contenti abbatis cura atque imperio gubernari. Sie sind auf Gelderwerb aus und verbergen ihr Geld, während die frommen Mönche alles dem Abte geben und das, was sie mehr erarbeiten, für heilige Zwecke verwenden. Dieses genus per Ananiam et Saphiram pullulavit.

[4]) Athanasius weilte in Trier in seinem ersten Exil 335—337 und wird dort zweifelsohne Keime einer lebenskräftigen Klosterordnung geschaffen haben. Nach dem Zeugnis des Hier. (ep. 127) hat Athan. in seinem 2. Exil, während seines Aufenthalts in Rom 341—343, darauf Petrus von Alex. die

wurde, widersetzten. Von einer dem Vf. verhängnisvoll und verderblich, ja teuflisch erscheinenden Verbindung der Mönche mit principes lesen wir zu Mt. 4, 8. Vere cadit, qui adorat diabolum. Hoc ad principes pertinet. Quicunque princeps mercedem dedit monacho, diaboli figuram tenet, et quicunque similiter monachus principi propter mercedem curaverit se, diabolo mancipatur [1]). Was die von unserm Vf. gepriesenen und mit den Märtyrern und Mönchen auf gleiche Stufe gestellten, auch wohl schon irgendwie als organisiert gedachten virgines betrifft, so bedenke man, dass die Schwester des Ambrosius, Marcellina, i. J. 354 zum Weihnachtsfeste den Schleier nahm, wobei Liberius die uns überlieferte bekannte Rede hielt. Man nehme hinzu die Opposition, welche das Mönchtum z. B. seitens eines Helvidius und Jovinianus in Rom fand, gegen welche sich bekanntlich Hieronymus in schärfster Polemik wandte (382—85, bezw. 392—93). Auch in Mailand u. a. regte sich ernster Widerstand. Von den Häretikern, sagt unser Ausleger zu Mt. 7, 16 (s. o. S. 403) darf man weder virginitas noch rectum coniugium erwarten.

Es erübrigt, in diesem Zusammenhange die eschatologischen Anschauungen darzulegen, welche in unserm Kommentar vorliegen. Auf einiges ist schon hingewiesen: nach Ablauf des sechsten Jahrtausends wird das Ende kommen. Mt. 17, 1: *post sex dies*, iam in septima; post sex aetates mundi septima, quae requies intelligitur. Also das Millennium wird erwartet (Off. 20), der Weltsabbat, tranquillitas magna (zu Mk. 4, 37). Vorauf geht die Zeit des Antichristen, schwerer Verfolgungen, falscher Propheten. Der Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte, Mt. 24, 15, ostendit statuam antichristi positam in templo. Vgl. die Bemerkungen zu Jh. 9, 5. 10, 8. Mk. 4, 37. Mk. 9, 25 ff. In dieser Zeit der Drangsal werden

---

Kunde von Antonius und Pachomius († 345) nach Rom gebracht: Marcella hörte davon. Es gab in Rom eine grosse Erregung. In Aquileja finden wir um d. J. 373, als Hieronymus dort weilte, unter dem Bischof Valerianus, dem Nachfolger des Fortunatianus, ein blühendes Mönchsleben.

[1]) Der letzte Satz kann nur heissen: jeder Mönch, der sich ähnlich wie ein Fürst gütlich tut, verkauft sich dem Teufel. Vielleicht steckt im curaverit ein Textfehler.

Elias und Henoch predigen, und die Juden sich insgesamt bekehren, die 144000 der Off. (s. o. S. 405). Der Tag des Gerichtes naht; zu welcher Stunde? Die einen sagen, zur 3. Stunde, wie die Sintflut; die andern, des Morgens, wie die Zerstörung Sodoms, die andern, zu Mitternacht, wie das Strafgericht über Ägypten (M zu Lk. 17, 21). Wie sich das allgemeine Weltende, welches nach dem 7. Jahrtausend anbrechen muss, der Zeit nach zu der auf die Vernichtung der Antichristen folgenden Auferstehung und dem oft erwähnten Gericht verhält, bleibt unausgesprochen. Aber jedenfalls haben wir in unserm Vf. einen Zeugen für den altchristlichen Glauben an eine zeitlich begrenzte Königsherrschaft Christi auf Erden nach seiner Wiederkunft.

Hier mag auch die schon bei Irenaeus V, 25, 4 und Hippolyt. de antichr. 56 f. sich findende Deutung des ungerechten Richters Lk. 18, 1 ff. auf den Antichristen, der Witwe auf das ungläubige Israel mitgeteilt werden. Die höchst interessante Stelle findet sich nicht in p, wo aber auch ganz offenkundig eine Lücke hinter *Judex et vidua* klafft. M dagegen bietet zu Lk. 18, 1 ff. folgendes: *Judex et vidua. Judex iniquus*, i. e. antichristus, qui deum non timet, quia superbus est, de quo in apocalypsi dicitur (8, 12), quia multos trahit post se, etiam *tertiam partem stellarum*, i. e. de populo christiano. *Hominem non reveretur*; de ipso dixit Christus (Jh. 5, 43): *Ego veni in nomine patris mei et non suscepistis me*; *alius venit in nomine suo, illum suscipietis*, i. e. antichristum. *Vidua*, i. e. synagoga, rogat vindictam de populo christiano. Tempore eius *nec vendet* aliquis *nec emet*, nisi habuerit *characterem eius in fronte et in dextera manu* (13, 16 f.), ut nota eius accepta sciatur. Aliter: corona (lies coronam oder coronas) in fronte et in manu pateras execrationis eius [1]). Quomodo acceperit, dicitur: *ne sugillet me*, (i. e.) estrangulet me vel exprobret. Et illa suscepit (lies suscipit) eum pro domino, et ille eam vindicando multos christianos pessime torquet. Hinc dicitur: *nisi breviati essent dies illi, nulla caro salva fieret* (Mt. 24, 22). Si antichristus synagogam ita

[1]) Es ist also an heidnisches Opfern gedacht, mit Kränzen um das Haupt und Opferschalen in der Hand, verbunden mit einer vom Antichristen gebotenen Verfluchung, nämlich Christi.

vindicare habet, quanto magis Christus vindicabit suos! Post iudicium antichristus ibit in infernum, iusti autem in vitam aeternam. *Et patientiam habebit in illis.* Sed non semper tacebunt.[1]) Hier besteht sichtlich ein Zusammenhang mit Irenaeus und Hippolyt, vielleicht vermittelt durch Victorinus von Pettau, den Vf. eines Kommentars zur Off. Jh. und zum Mt., von dem wir sicher wissen, dass er Hippolyt fleissig benutzt hat[2]).

5. Persönliches, den Verfasser betreffend.

Nirgends nennt der Verf. seinen Namen, nirgends tritt überhaupt sein Ich hervor, nirgends nennt er etwaige Quellen, aus denen er schöpft, nirgends spricht er über die Absicht und Anlage seines Werkes. Aber letzteres ist selber Zeugnis dafür, dass er nicht als Homilet zu einer Gemeinde lediglich behufs praktischer Anwendung und Erbauung redet, sondern kurz und sachlich über den Schriftsinn belehren will. Und wenn er so oft die Pflichten eines doctor hervorhebt, so mag er selber zum „ordo doctorum" gehört haben; ob im weiteren Sinne oder als Gemeindebischof, darüber gibt uns der Kommentar keine Andeutung. Anderseits lassen sich unschwer einige Punkte auffinden, aus denen Licht auf seine Zeit und seine Person fällt.

Zwar ist seine Sprache ungelenk und bindet sich wenig an

---

[1]) Iren. V, 25, 4 führt zuerst Jh. 5, 43 an als als auf den Antichristen gehend und fährt fort: ipse est iniq. iudex . . . ad quem fugit vidua dei, i. e. terrena Hierusalem, ad ulciscendum de inimico. Hippol. l. c. (ed. Achelis S. 37; Migne 10, 772 f.): οὗτος (der Antichrist) . . . παρακαλούμενος ὑπ' αὐτῶν (das Gott ungläubige Judenvolk) διώκειν τοὺς ἁγίους ὡς ἐχθροὺς καὶ ἀντιδίκους αὐτῶν ὑπάρχοντας, καθώς φησιν ὁ εὐαγγελιστής· κριτής τις ἦν κτλ. (Lk. 18, 2—5). Κριτὴν μὲν οὖν ἀδικίας τὸν μήτε . . μήτε . . ἐντρεπόμενον ἀδιστάκτως τὸν ἀντίχριστον λέγει, ὃς υἱὸς ὢν τοῦ διαβόλου καὶ σκεῦος τοῦ σατανᾶ βασιλεύσας ἄρξεται καὶ κατὰ τοῦ θεοῦ ἐπαίρεσθαι, ἀληθῶς μήτε τ. θεὸν φοβούμενος μήτε τὸν υἱὸν τ. θεοῦ κριτὴν πάντων ὄντα ἐντρεπόμενος. Χήραν δὲ . . . αὐτὴν τὴν Ἱερουσαλὴμ σημαίνει, ἥτις ὄντως ἐστὶ χήρα καταλειφθεῖσα ὑπὸ τοῦ τελείου καὶ ἐπουρανίου νυμφίου κτλ. Nach Theophil. allegor. (Zahn S. 75) ist der ungerechte Richter Pilatus, dem die Synagoge anliegt mit der Bitte: nicht diesen, sondern Barabbas gib uns los.

[2]) Auch die ersten drei Bruchstücke, welche Mercati in Studi e Testi XI, S. 23 ff., mitgeteilt hat, Reflexionen über Mt. 24, 20 ff. bietend, gehören hierher. Der Parallelen sind mehrere, aber keine ist charakteristisch.

die Regeln der Klassiker (vgl. o. S. 398f.); doch scheint ihm höhere Bildung, auch philosophische, nicht gefehlt zu haben. Wenigstens hat er Interesse für Philosophie. Von der Philosophie lesen wir zu Lk. 17, 2 den originellen Gedanken: *Si lapis molaris,* i. e. si gentibus esset[1]) ut equus molens non videns, cui serviat, sive philosophus docet philosophiam, quae illi non prodest, sed sanctae ecclesiae. Also die Philosophie muss, wie ein Mühlstein, wie ein beim Mahlen dienendes Pferd, der Kirche Dienste tun, während sie dem Philosophen selbst und den Heiden keinen Nutzen bringt, und sie muss es, ohne dass sie es weiss. Der Verf. sieht in der Philosophie selbstverständlich etwas Weltliches; den Nutzen, den sie der Kirche bringt, denkt er sich offenbar wesentlich als formalen. Ihren Inhalt lehnt er ab. Darum ist ihm der Bürger des fremden Landes, an den sich der verlorene Sohn hängt, Lk. 15, 15, ein Philosoph, und ebenso bedeuten ihm die Hirten der Sauherde, Mt. 8, 33, die Philosophen. — Er kennt ausserbiblische Nachrichten über alttestamentliche Geschichten: Quando filii Israel peccaverunt, Moyses et Levi tres gladios ad vindictam super eos acceperunt; quod Christus fecit, cum dixit: non veni pacem mittere, sed gladium, zu Mt. 5, 17. Zu 2. Mos. 32 ist nichts von solcher Dreizahl zu lesen. Zu Mt. 1: Serpens, qui fuit in Israel, Christum significat. Ipse de aere factus cum quattuor rotis rotundis (Ezech. 1, 15?); qui eum videbant, sanabantur. Et elevavit illum in caput virgae, ut toti viderent eum et fugissent animalia deserti prae timore rotarum etc. Desgl. verwertet er sagenhafte Zusätze zur neutestamentlichen Geschichte: in 12 Tagen seien die Magier zu Christo nach Bethlehem gekommen, durch ein Wunder Gottes, der sie den weiten Weg von Persien, Hevila, Arabien oder Kedar schnell herführen konnte. Hier mag auch eine für die Geschichte der Auffassung des Namens Maria interessante Stelle Platz finden (zu Mt. 1, 18): Maria stella maris sonat, quia stella (lies beidemal stilla? Vgl. Bardenhewer, d. „Name Maria“ in Bibl. Stud. I, 1, 1896, S. 50 ff. S. 73, oder schloss man aus Off. 8, 11 auf süsse Be-

[1]) So M. Der Text ist kaum in Ordnung; p hat si gentiles und dann eine kleine Lücke. Vielleicht ist gentilis zu lesen.

schaffenheit der Sterne?) dulcis est, mare amarum est: sic Maria in mari, i. e. in mundo, fuit inter peccatores. Vel ut (p u. M velut) stellae maris, quia mos est per stellam viros ad portum adduci, si sequantur illam; sic Maria in mundo, ubi natus est Christus, qui omnes ad vitam ducit, si sequantur illum. (Bardenhewer a. a. O. erwähnt diese Stelle nicht; nach ihm soll Isidor. Hisp., † 636, Etymol. VII, 10, 1 zuerst stella maris für die Bedeutung von Maria gehalten haben: genuit enim lumen mundi; ähnlich wie unser Verf. Walafried Strabo Migne 114, 859). — Naturwissenschaftliche Kenntnisse oder doch Interessen scheinen ihm auch eigen zu sein, vgl. seine Bemerkungen über Schlangen zu Lk. 10, 17 (s. o. S. 403), desgleichen zu Mt. 10, 15 d. Schlange verbirgt ihren Kopf, wenn sie angegriffen wird: = die Apostel cruciati non negantes Christum; zu Mt. 12, 34: die Jungen der Schlangen töten ihre Mutter; sic Judaei Christum, qui est sapientia, omnium mater. Von der Sykomore weiss er genau Bescheid, Lk. 17, 6: ihre Frucht ist rot, d. h. sie ist dem Evangelium Christi ähnlich, welches das rotfarbene Kreuz Christi predigt. Anderseits, zuerst weiss, dann rot, zuletzt schwarz; so der Teufel: weiss, solange er ein Engel war, schwarz bei der Tötung Adams, rot bei Abels Ermordung durch Kain[1]).

Der Verf. kennt die Sitte des Badens in einer Badeanstalt; zu Mt. 5, 26 heisst es vom quadrans, er sei quarta pars nummi, quae pro lavatione in mercedem datur. Er lebt in einer Zeit, da gens adversus gentem gedeutet werden kann: paganorum adversus christianorum (zu Mk. 13, 8). Anderseits ist das Heidentum nicht mehr Staatsreligion. Der Verf. scheint wenigstens vorauszusetzen, dass der Kaiser sich zum Christentum bekennt; denn schön bemerkt er zu Beginn seiner trefflichen Auslegung des Vaterunsers (Mt. 6, 9): *pater noster*, hoc dicit Imperator et mendicus. Kaiser und Bettler beten beide: Vater unser! Ebenso dominus et servus. Ergo qui unum patrem habent, fratres sunt. Ideo non dedignetur dominus servum suum fratrem habere, quem dominus J. Chr. voluit fratrem

[1]) Eine auffallende Unkenntnis der geographischen Verhältnisse Palästinas verrät sich in dem Satz (zu Mt. 4, 18): *Mare Galilaeae:* ipsum est et stagnum Genezareth, *lacus salinarum* et mare Tiberiadis *et lacus Cynereth*! Aber es fragt sich, ob der Text hier rein vorliegt.

esse. Also Sklaven gibt es noch, auch innerhalb der Kirche; aber sie sollen als Brüder gehalten werden. Ja, ideo Christus a Joanne baptizatur, ut servus se non excuset baptizari a suo domino vel dominus non dedignetur a servo suo baptizari (zu Mt. 3, 13). Es wird also mit dem Fall gerechnet, dass ein Herr von seinem Sklaven getauft wird. Und wenn zu Lk. 3, 1 ff. bemerkt wird: Unus rex Romanus (nämlich Tiberius) ostendit unitatem regni Romanorum; quattuor (?) *tetrarchae*: ostendit divisionem regni Judaeorum, so dürfte er, wenn er von der Einheit des römischen Reiches spricht, nicht nur auf die Zeit des Auftretens Johannes des Täufers, sondern auch auf seine eigene Gegenwart blicken. Er hat auch sonst Interesse an der römischen Geschichte, wie man aus seinen Bemerkungen zu Lk. 2, 2 sieht. Ich setze die ganze Stelle um ihres interessanten Inhalts willen hierher. *Haec descriptio prima facta est*, i. e. Romanis, non ab aliis regnis, quia Julius primus regnavit Romanis, sed non tenuit universum mundum; et post eum regnavit Augustus, post Augustum Tiberius. In tempore Augusti et Tiberii tempus Christi completur usque ad baptismum suum, quia XII annos de regno Augusti et XV de regno Tiberii tenuit. In principio regni Augusti venerunt in curru uno[1]) ad civitatem suam Augustus et filius eius Tiberius, postquam assumpserunt regnum mundi. Ostendit[2]), quod in regno eius nasceretur ipse, qui regnaret in universum mundum, et pater unici filii sui impleret voluntatem. Ipso tempore apparuit circulus aereus[3]) erga solem, ostendens nasciturum in tempore ipsius, cuius potestas et pulchritudo et lux et sapientia circumdedisset omnem potestatem, pulchritudinem, lucem et sapientiam. Ipso tempore fluxit fons olei a taberna (so M; p tabernaculo) meritoria[4]) tota

[1]) Vgl. Suet. Tib. 6. (Vell. Pat. II, 121, 1. 2 ?).

[2]) Dieses ostendit ist im ganzen Kommentar ständige Bezeichnung für unser: das bedeutet.

[3]) Der Thesaur. ling. lat. I, 1060, 1063 notiert den Ausdruck circulus aereus nur als bei Spart. Septim. 22, 2 vorkommend. S. übrigens Robinson (T. a. St. IV. 2, p. 165) Var. Sahid. Frgmts., wonach der bei der Geburt des Herrn erscheinende Stern in the form of a wheel war, its figure being like a cross, sending forth flashes of light.

[4]) Taberna meritoria ist Wirtshaus, Val. Max. I, 7. Vielleicht ist das diversorium Luk. 2,7 und die schöne Sage Evg. Nicod. II (desc. Ch. ad inf.), 3 vom oleum misericordiae zu vergleichen.

die usque ad vesperum, ostendens, quod nasceretur in tempore eius, a quo fluxisset fons olei, i. e. spiritalis unctio per totum evangelium ad finem mundi. Augustus patrem figurat, Cyrinius (so M, p Tiberius) filium: propterea census datur, ut sciret rex numerum hominum et magnitudinem a praeside Syriae.

Dass in unserm Kommentar von einer in die Gegenwart des Verf. fallenden Christenverfolgung seitens des Staates nicht mehr die Rede ist, versteht sich nach obigem von selbst. Um so mehr redet er von einer künftigen Christenverfolgung durch den Antichristen. Anderseits aber deutet er Lk. 21, 10 *surget gens in gentem* auf die Gothi in Romanos und *regnum contra regnum*: alii adversus Romanos. Der Zusammenhang spricht von solchem, das geschehen ist; vgl. das Folgende: *terrores*, i. e. quadrigae audiebantur in aëre; *signa erunt*, ut fuit supra Jerusalem stella cum igneo gladio; und das Vorausgehende (21, 8): *Multi enim venient* (so lies statt veniunt), i. e. Simon magus et pharisaeus. *Tempus appropinquavit* (so statt —bit), i. e. vindicta crucis. Der Verf. hat den Sieg des Kreuzes als tatsächlich erlebten vor Augen. Darum braucht gar nicht, was zunächst der Sinn zu sein scheint, an einen zur Zeit der Abfassung des Kommentars bestehenden schweren Gotenkrieg zu denken zu sein, etwa an den nach dem Jahre 375 eintretenden Gotenschrecken oder die nach der mörderischen Schlacht bei Adrianopel (9. Aug. 378) durch die Goten herbeigeführte kritische Situation, die dann sobald nicht aufhörte[1]). Im J. 332, d. 20. April schlug Constanstin die Goten. Seitdem traten sie in einigermassen friedlichen Verkehr mit den Römern, der erst wieder durch den Gotenkrieg, den Valens 367—369 führte, unterbrochen wurde; und nichts hindert, den Verf. innerhalb der Zwischenzeit mit Ausarbeitung seines Kommentars beschäftigt zu denken. Dazu nehme man folgendes: wenn der Prolog zum Lukasevangelium zum ursprünglichen Auslegungswerk unsers Verf. gehört hat, wogegen man nicht mit genügendem Grund einwenden kann, dass die andern drei Evangelien eines solchen argumentum ent-

---

[1]) Vgl. Rufin. hist. eccles. II, 13 über die Schlacht bei Adrianopel, bei welcher Valens sein Leben einbüsste: Quae pugna initium mali Romano imperio tunc et deinceps fuit.

behren, da hier vielmehr eher ein solches ausgefallen sein dürfte so weiss unser Ausleger, dass Lukas in Konstantinopel begraben worden sei. Das geschah nach Hieron. de vir. ill. 7 im 20. Jahre des Kaisers Constantius, d. h. im J. 357. Derselbe berichtet darüber Chronic. Euseb. II (edid. Mai, Nova coll. VIII, 403): Constantio Romam ingresso ossa Andreae apostoli et Lucae evangelistae a Constantinopolitanis miro favore suscepta. Früher also kann unser Kommentar nicht geschrieben sein, später als 367 braucht es auch nicht gewesen zu sein[1]).

6. Fortunatianus der Verfasser?

Hieronymus schreibt de vir. ill. 97: Fortunatianus, natione Afer, Aquileiensis episcopus, imperante Constantio, in evangelia titulis ordinatis breves rustico sermone scripsit[2]) commentarios. Dieser Kommentar gilt als verloren. Noch Claudius v. Turin, † vor 832, scheint ihn gekannt zu haben (s. Zahn, Forsch. II, 11; NKZ 1905, 422): er verweist in der Vorrede zu seiner Mt.-Catene (aus d. J. 815) seine Kritiker auf Hilarium et Fortunatum (gemeint ist Fortunatianus); diese und andere mögen sie lesen, um ihn und seine Darstellung gerecht zu beurteilen, setzt also voraus, dass die genannten Schriftsteller ihnen zur Hand waren (s. A. Mai, Spicil. Rom. IV, 303. Migne s. l. 104, 835 f.). Wie ich einer Notiz G. Morins entnehme (a. a. O.),

---

[1]) Der Verf. scheint vorauszusetzen, dass man 12 Tage nach der Geburt Christi verflossen dachte bis zur Anbetung Christi durch die Magier, s. zu Mt. 2, 1 ff.; er kennt aber noch andauernde Verhandlungen über die Frage distant opiniones, quando magi venerint. Nam si post annum unum aut duos, ut alii dicunt, non inveniunt eum in Bethlehem, sed in Aegypto; et si in duodecim dies, quomodo de longa terra Persae vel Evile, Arabiae vel Cedar in XII diebus venire poterant? Sed potest id facere deus, cum Jonas uno die trium dierum iter perficeret ad mare Niniven, usque pervenerit, sive propheta Abacuc, cum Danieli prandium vexit. Nam per dei verbum saxa volant, montes movebuntur; cui natura est fieri, quod iubet. Weist jene Bemerkung über die verschiedenen Meinungen betr. der Zeitdauer zwischen der Geburt Christi und der Ankunft der Magier auf Verhandlungen wegen des Weihnachtsfestes am 25. Dez. und des Verhältnisses dieses Tages zum 6. Januar? Im J. 354 wurde ja in Rom zuerst Weihnachten am 25. Dez. begangen.

[2]) So ist zu lesen; nicht brevi et rustico, oder brevi rusticoque. Sophronius übersetzt: εἰς τὰ εὐαγγέλια κανόνας διατυπώσας βραχύτατα ὑπομνήματα λόγῳ ἀγροικικῷ συνέταξε.

glaubte der französische Kritiker Morel, der Verf. des Büchleins Élémens de critique, Paris 1766, in dem von uns behandelten Kommentar jenes Werk des Fortunatianus wiederzufinden, und Morin zeigt sich geneigt, dieser Vermutung zuzustimmen. Jedenfalls trage er Spuren hohen Alters und zeige sehr interessante Besonderheiten, insbesondere in philologischer Beziehung. Einige der von ihm untersuchten Handschriften sollen noch sehr deutliche Spuren einer alten Einteilung per singula capitula zeigen.

Es dürfte sich verlohnen, den von Morel und Morin angedeuteten Weg in Beziehung auf seine Gangbarkeit zu prüfen. Wir haben gefunden, dass die Sprache sehr vulgär genannt werden muss. Wer den Kommentar liest, wird auch zugestehen müssen, dass derselbe sich auch durch wohltuende Kürze — wie sehr hier z. B. gegen Ambrosius abstechend, aber auch gegen Hilarius — auszeichnet. Wir müssten den Kommentar hier grösstenteils ausschreiben, wollten wir die Richtigkeit dieser Behauptung rechtfertigen. Trotzdem noch einige Beispiele; gleich zu Anfang von Mt.: Ideo mulieres in genealogia Christi sunt, quia et ipsae ad vitam aeternam veniunt ut viri; et ideo peccatores in genealogia Christi nominantur, quia ipse dixit: *Non veni vocare iustos, sed peccatores.* Zu Mt. 4, 25: *Et secutae sunt eum turbae multae*, i. e.: primo discipuli ad fidem; secundi (lies -o) infirmi pro sanitate; tertio legis periti ad reprehendendum; quarto pauperes pro eleemosyna; quinto mulieres, ne ipsae desperarent; sexto parvuli, ut illis dixit: *sinite parvulos venire ad me* et rel.... Ipsae (sc. turbae) quattuor modis sequuntur ecclesiam (wie Christum): primo ut ad Christum per timorem et amorem, item ad ecclesiam; secundo veniunt pro cupiditate cibi et potus vel vestimenti; tertio pro invidia, ut habeant, quod accusent doctores; quarto eorum, qui venerant videre signa et mirabilia, quae dominus faciebat. — Zu 10, 14: Per *pulverem* inquinamenta (lies impedimenta) ostendit, quia pulvis tribus modis impedit: primo gressus obligat, secundo oculos obscurat, tertio vestimenta inquinat. — Zu Mt. 14, 22[1]): Quattuor modis dicit homo, quod dicit, i. e. bonum bene: *poenitentiam agite* et reliqua; malum male: *sanguis*

[1]) Wahrscheinlich steht dieser Abschnitt nicht an seiner rechten Stelle, vielleicht gehört er mit dem voraufgehenden Satz zu Mt. 13, 55.

eius super nos; bonum male, ubi dicitur de caeco: *tu discipulus eius es?* malum bene, ubi ait apostolus: *ut spiritus tradidi huiusmodi hominem in interitum carnis, ut spiritus salvus sit.* — Zu Mt. 21, 1: *Mons oliveti*, i. e. mons trium luminum, i. e. refectio laboris, consolatio operis (M laboris), notitia veri luminis. — Zu Mk 15, 36: Sicut *spongia* plenas habet cavernas aceto, ita et Judaei pleni erant superstitionibus et acerba doctrina.

Hieronymus muss den Kommentar des Fortunatianus gut gekannt und hoch geschätzt haben. Im J. 374, etwa 2 Jahre nach seinem Aufenthalt in Aquileja, schreibt er aus der Wüste Chalcis bei Antiochien an den hochbetagten Paulus von Concordia, einer Ortschaft in der Nähe Aquilejas, und bittet ihn, ihm neben andern Büchern in erster Linie zu schicken commentarios Fortunatiani; „margaritam de evangelio postularis: *eloquia domini, eloquia casta, argentum igne examinatum, probatum terrae, purgatum septuplum*“ (Ps. 11, 7). Entweder nennt Hier. die Auslegung eine „Perle über das Evangelium“, d. h. eine das Evangelium aufs vorzüglichste behandelnde Schrift, und trägt kein Bedenken, dieselbe mit Ausdrücken zu bezeichnen, die den Worten des Herrn selbst beigelegt werden; oder er will sagen, dass in und mit dem Kommentar die Perle aus dem Evangelium, d. h. das Beste des Evangeliums, klargestellt werde, vor allem die eloquia domini. Als Hieronymus gegen Ostern des Jahres 398 seine eigene Auslegung zum Mt.-Evg. verfasste, bedauerte er, dass er von den Lateinern die opuscula des Hilarius, Victorinus und Fortunatianus nicht habe erst wieder durchlesen und benutzen können. Vor sehr vielen Jahren, ante annos plurimos, habe er sie, wie von den Griechen die auf Mt. bezüglichen Werke des Origenes, Theophilus v. Ant., Hippolyt, Theodor v. Heracl., Apollinaris v. Laod. und Didymus v. Alex., gelesen. Omissa auctoritate veterum, quos nec legendi nec sequendi mihi facultas data est, historicam interpretationem . . . digessi breviter etc. — Von einer Erörterung der Rolle, welche Fortunatianus in den christologischen Streitigkeiten gespielt hat, von einer Untersuchung der Frage, ob der verbannte Liberius ihn wirklich mit einem Brief an Kaiser Constantius geschickt habe, worin er letzteren unter Preisgebung des Athanasius um Erlaubnis zur Rückkehr nach Rom bittet (unter d. Opp. Hilarii, fragmenta ex

opere historico 4, 2 und 6, 5. 9), oder ob hier eine literarische Fälschung vorliegt, können und müssen wir hier absehen. Jedenfalls wird etwas Tatsächliches der schweren Beschuldigung des Hieronymus zugrunde liegen, wenn er a. a. O. weiter von Fortunatianus schreibt: in hoc habetur detestabilis, quod Liberium Romanae urbis episcopum pro fide ad exilium pergentem primus sollicitavit et fregit et ad subscriptionem haereseos compulit (im Chronicon, das etwa 12 Jahre früher abgefasst ist, fehlt eine solche Bemerkung über Fortunatianus, obwohl Liberius des Beitritts zur Häresie beschuldigt wird, ed. Mai, Nova coll. VIII, 402). Mit andern Worten: Fortunatianus wird im Streit zwischen Arianern, Semiarianern, Athanasianern sich zu der vermittelnden Richtung geschlagen haben und in diesem Sinne tätig gewesen sein. In derselben Richtung bewegt sich, wie wir sahen, unser Kommentar. Wie leicht war es nun auch möglich, dass derselbe als Werk des von Hieronymus als Ketzer und als Verführer eines römischen Bischofs gebrandmarkten Fortunatianus in Misskredit kam, dass er bald nicht mehr unter seinem echten Namen, sondern unter dem eines die Gewähr der Gelehrsamkeit und Rechtgläubigkeit bietenden Namens, wie Hieronymus, weiter verbreitet wurde![1])

Es wäre nun ausführlich zu zeigen, wie es sich mit dem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis unseres Kommentars und anderer ähnlicher, früherer und späterer, verhält. Das kann hier nicht geschehen. Nur folgendes sei hier ausgesprochen und mitgeteilt. Zwischen Hilarius' i. J. 355 geschriebenem Mt.-Kommentar und unserem Kommentar besteht irgendwelches Abhängigkeitsverhältnis nicht. Ambrosius' Vorträge über das Lk.-Evg. (zwischen 386 und 392 gehalten) zeigen nicht wenig Anklänge an unsere Auslegung (z. B. zu Lk. 17, 6 von der Maulbeerfrucht, col. 1018 in Ambr. opp., Venet., 1748, tom. II; zu mola asinaria col. 1030 zu Mt. 18, 6, bei PsH zu Lk. 17, 2, ganz anders Origenes zu Mt. 18, 6; zu Lk. 12, 59 col. 978 von quadrans in balneis, PsH zu Mt. 5, 25; zu Lk. 10, 14 [übrigens nicht eigens von Ambr. behandelt] col. 1046). Bei der reich-

[1]) Über Fortunatianus haben wir m. W. keine genügende Arbeit. Das Beste bietet noch immer Just. Fontaninus in s. hist. liter. Aquileiensis, Romae 1742, III, c. 1. 2, p 106—121.

lichen Ausnutzung, welche sich gerade Ambrosius in seinen exegetischen Arbeiten andern Theologen gegenüber erlaubt, ist von vornherein die Wahrscheinlichkeit einer Abhängigkeit auf seiten des Mailänder Bischofs zu suchen. Jene einzelnen Beispiele u. a. beweisen hier nichts. Eher dürfte zu zeigen sein, dass Hieronymus' Auslegung des Mt. von PsH beeinflusst ist, jedenfalls, dass PsH nicht von Hieronymus abhängig ist, sondern seine eigenen Wege geht. Dass auch Hieronymus ein fleissiger Ausschreiber anderer Kommentare, vor allem des Origenes gewesen ist, braucht nicht erst bewiesen zu werden; und wenn er auch a. a. O. nur sagt, er habe den Fortunatianus u. a. vor sehr vielen Jahren gelesen, so darf, ja muss man bei einem Manne, der den Mund so voll zu nehmen pflegt, wie Hier., dies nicht so verstehen, als habe er nicht doch innerhalb der 14 Tage, da er den Mt. kommentierte, gelegentlich einen Blick in jene Ausleger getan. Und nun gar Fortunatianus, dessen Auslegung ihm 24 Jahre vorher als margarita de evangelio galt! Ohne Zweifel hat er sie schon 372 in Aquileja kennen gelernt und studiert. So schnell vergass Hier. nicht. Und konnte er nicht Excerpte zur Verfügung haben? Nun sind der Übereinstimmungen zwischen Hier. und PsH ausserordentlich viele. Origenes' Einfluss können wir, da uns dessen Mt.-Auslegung nur bruchstückweise vorliegt, auch nur zum Teil kontrollieren. Es zeigt sich aber auch da öftere Bezugnahme des Hier. allein auf PsH. Und zwar scheint mir diese Bezugnahme derart zu sein, dass Hier. den PsH, nicht umgekehrt PsH den Hier. vor Augen hat, besonders bei der Bergpredigt, z. B. z. Mt. 5, 39; Hier. dagegen: Si nos haereticus in disputatione percusserit et dextrum dogma voluerit vulnerare, opponatur ei aliud de scripturis testimonium; nie konnte PsH seinen Gegensatz von mala scriptura und divina scriptura aus H. entnehmen. Öfter polemisiert Hier. gegen eine Auslegung, wie sie sich bei PsH findet (z. B. zu Mt. 5, 25. 10, 29. 11, 14).

Fleissig hat Gregor d. Gr., so scheint es, unsern Kommentar benutzt: zu Mk. 16, 15[1]) (homil. 29); ferner in derselben

[1]) In meiner Abhdl. „ein vergessener lateinischer Markuskommentar" NKZ. XVIII, 6, S. 465, ist mir diese Stelle unsers Kommentars entgangen.

Homilie die Stelle von der Erhöhung zum Himmel bei Henoch, Elias und Jesus; ferner homil. 26 zu Jh. 20, 19, 26 die Beziehung der geschlossenen Türen auf die Empfängnis Marias non aperto utero virginis. Ob auch Augustin unsern Kommentar gekannt hat, würde noch zu untersuchen sein. Beide Männer, Augustin und Fortunatianus, waren ja Afrikaner[1]). Ebenso das Verhältnis zu Origenes[2]), sowie zu den Quaestiones ex V. et N. T.[3]). Ohne Zweifel wird Fortunatianus den verlorengegangenen Mt.-Kommentar des Victorinus[4]) v. Pettau (s. Hier. praef. homil. Orig.) gekannt haben. Bei letzterem ist Kenntnis des Hippolyt und Abhängigkeit von ihm Tatsache. Nun haben wir (s. o. 413f.) auch bei unserm Verf. eine merkwürdige Erklärung von Lk. 18, 2ff. gefunden, die in ihren Grundzügen bei Irenaeus und ausführlicher bei Hippolyt vorliegt. War Victorin ein milder Chiliast, so auch unser Verf. Bei der charakteristischen Spracheigentümlichkeit, wie sie in unserm Kommentar gerade in etwa den ersten 8 Kapiteln des Mt. zu

---

[1]) In Totius Latinit. Onomast. v. de-Vit, III, 142 (v. J. 1883) werden 15 Männer aus der alten Kirchengeschichte des Namens Fortunatianus aufgezählt, fast alle Afrikaner.

[2]) S. das Orig.-Fragment. zu Spr. 30, 20 und PsH zu Jh. 15, 19. PsH bezieht das Verhalten des dort geschilderten Weibes auf die Heidenkirche, welche infolge ihrer Busse und Beichte rein ist von Sünden und sagen kann: non sum operata malum. So auch Origenes: die Heidenkirche μετὰ τὸ ἀπολούσασθαι διὰ τοῦ βαπτίσματος οὐδέν φησιν ἄτοπον πεπραχέναι. Vgl. Bruchstücke aus Hippol. bei Achelis, Hipp.'s Werke I, 2, 177 aus Anastasius Sinaita, Quaestiones et responsiones, wo jedoch der betr. Passus (zu Spr. 30, 20) nicht als hippolytisch gekennzeichnet ist: τοιαύτη ἐστὶν ἡ ἀναστροφὴ τῆς ἐκκλησίας πιστευούσης Χριστῷ, ἣ μετὰ τὸ πορνεῦσαι ἐν τοῖς εἰδώλοις ἀποταξαμένη τούτοις καὶ τῷ διαβόλῳ καὶ ἀπολουσαμένη τὰς ἁμαρτίας καὶ λαβοῦσα ἄφεσιν οὐδέν φησι πεπραχέναι ἄτοπον. Es fragt sich doch, ob nicht Hippolyt hier die Originalität zukommt.

[3]) Ob vielleicht die im Appendix zu Aug. Migne 35, 2397, quaest. XXI (vgl. quaest. LXV, 2260) stehende Bem. zu Mk. 15, 25: quidam strenui (industria sua) tertia hora sententiam datam dicunt ac per hoc tertia hora crucifixum auch auf unsern Kommentar zielt? PsH: de tertia hora quod dicit Jesum crucifixum, ostendit eum iudicatum, ut crucifigeretur etc. Die neueste Ausgabe der Quaest. V. et N. T. v. Souter konnte ich noch nicht benutzen.

[4]) Die Fragmente, welche Mercati herausgab (Studi e Testi XI 1903), stammen schwerlich daraus.

finden ist, mag die Frage berechtigt sein, ob nicht hier Victorins Mt.-Kommentar z. T. erhalten ist. Denn Victorins Latein war unbeholfen; Haussleiters in Vorbereitung befindliche Ausgabe des Kommentars Victorins zur Apokalypse wird uns vielleicht hier Licht bringen[1]). Aus dem von ihm veröffentlichten Schlussstück dieser Auslegung (Theol. Litbl. 1895, Sp. 195 ff.) ist wenigstens die auch bei unserm Verf. sich findende Beziehung der 144000 auf die während des letzten Millenniums durch die Busspredigt des Elias bekehrten Juden als bedeutsam hervorzuheben. Wer bürgt uns übrigens dafür, dass unser 4 teiliger PsH-Kommentar unverändert auf uns gekommen, ja überhaupt ein einheitliches Werk ist? Oder vielmehr: Veränderungen ist er jedenfalls ausgesetzt gewesen; an Zusätzen, Auslassungen, Verbesserungen hat es nicht gefehlt. Hieronymus berichtet, Fortunatianus habe seinen Kommentar titulis ordinatis (Sophron.: κανόνας διατυπώσας) geschrieben. In p (s. jedoch zu Jh. 13, 5 bei Martianay col. 880 die unverständliche Überschrift: Incipit capitulatio, das gross geschriebene ACCIPIENS ebendort, sowie col. 881 hinter 14, 12 das unverständliche Explicit Passio, und das gross geschriebene ROGABO 14, 16; Migne 30, 605, 606) und M finden sich solche nicht. Aber Morin weiss von Handschriften unsers Kommentars, welche Spuren sehr alter Kapiteleinteilung verraten (s. o. S. 420). Wenn übrigens Hieronymus die commentarios des Fortunatianus ausdrücklich breves nennt, so darf nun auch wohl der Titel unsers vierteiligen Kommentars in M: Breviarium als ursprünglich gelten[2]). Dass wir bei

[1]) Vielleicht liegt direkte Benutzung Hippolyts durch unsern Verf. vor. Hipp. hat ja einen Mt.- und Jh.-Kommentar geschrieben, s. Achelis a. a. O. S. 197 ff. Hipp. zu Mt. 24, 15 erinnert stark an PsH zu der Stelle (Hipp. nach d. kopt. Fragm.: „Der Greuel der Verwüstung ist die εἰκὼν des καῖσαρ, welche vor den Altar in Jerus. gestellt wurde." PsH: *abominationem*: ostendit statuam antichristi positam in templo. Auch in den weiteren Bruchstücken der Parusierede finden sich manche Parallelgedanken bei beiden Exegeten). — Auf Hippolyt können auch jene apokryphen Zusätze zur alttestl. Gesch. zurückgehen (s. o. S. 415, vgl. Hippol. als „Ausleger des Targums" in der arab. Katen., Achelis a. a. O. S. 86 ff.).

[2]) Vgl. Sedul. Scot. explan. de breviariorum et capitul. canonumque differentia bei Mai, Nova coll. IX, 159: Breviarium est rerum in contextu evangelii narratarum compendiosa et brevis expositio. — Tertull. de

dessen Zurückführung auf Fortunatianus es nur mit Wahrscheinlichkeitsrechnung zu tun haben, versteht sich von selbst. Hoffen wir auf mehr Licht durch eine allen Erfordernissen der Wissenschaft genügende Ausgabe unsers Kommentars! Dass er alt [1]), dass er vorhieronymianisch ist, dürfte eher zugestanden werden; wer anders aber soll ihn dann verfasst haben als Fortunatianus? Dass er zu dem Besten gehört, was die alte Kirche an Evangelienauslegungen über die Evangelien in lateinischer Sprache hervorgebracht hat, steht für mich ausser Zweifel: er ist oder er bietet margarita de evangelio.

---

orat. 1: ut in oratione (dominica) breviarium totius evangelii comprehendatur. — Leo Mgn. ep. 113: breviarium fidei = rerum, quae ad fidem pertinent. S. Thesaur. ling. latin. II, 2170. Als Titel einer Evgerklärung finde ich das Wort sonst nicht.

[1]) Vgl. noch die alte Auslegung von Jh. 1, 3: *sine ipso factum est nihil*, hoc est idola (Theoph., Arnob.).

Druck von Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.



